

مصطفى محمود منجود

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
القاهرة
١٤١٧هـ/١٩٩٦م

(سلسلة الرسائل الجامعية؛٢٦)

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
٢٦ ب -ش الجزيرة الوسطى- الزمالك- القاهرة- ج.م.ع.

بيانات الفهرسة أثناء النشر ـ مكتبة المعهد بالقاهرة.

منجود، مصطفى محمود
الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام/ مصطفى محمود منجود. ط١.-
القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.
٦٤٨ص؛ سم. - (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ٢٦)
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.
تدمك ٨-٧٤-٥٢٢٤-٩٧٧
١- الأمن القومي. ٢- الأمن الدولي.
أ- العنوان. ب- (السلسلة).

رقم التصنيف: ٣٢٣,٤٣
رقم الإيداع : ٩٦/١٠١٠٩.

الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام

الطبعة الأولى

١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد
تعبر عن آراء واجتهادات مؤلفيها

المحتويات

الموضوع	الصفحة

تصدير

لقد مثل "مشروع العلاقات الدولية في الإسلام" الذي قام به المعهد العالمي للفكر الإسلامي من خلال فريق من الأساتذة والباحثين بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية -جامعة القاهرة- ما يمكن أن يطلق عليه جماعة علمية أو بواكير مدرسة فكرية أو نموذجا معرفيا خاصا، بحقل العلاقات الدولية، حيث كانت الإدارة العلمية المتميزة للفريق البحثي واللقاءات المتكررة والمنتظمة لجميع العاملين، سببا جوهريا في خلق نوعية من الاهتمامات الفكرية والهموم العلمية أثرت في تشكيل رؤية المشاركين في الفريق، فجاءت أبحاثهم ودراساتهم العلمية متكاملة مع المشروع البحثي ومكملة له، بحيث يمكن وضع هذه الدراسات ضمن مجلدات المشروع دون أن ينشأ أي نوع من الافتعال أو أن يكون هناك شيئا من التغير في السياق المضطرد والمنطقي للمشروع لذلك كان ضروريا أن يتم نشر هذه الأعمال ملحقة بالمشروع لتكمل الصورة وتعطي الموضوع زخمه الذي يستحقه وقد تفضل الأستاذ الدكتور **طه جابر العلواني** رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي والأستاذة الدكتورة **نادية محمود مصطفى** المشرف العام ورئيس الفريق البحثي بالموافقة على تخصيص الميزانية اللازمة لنشر هذه الأعمال التي خرجت من رحم المشروع إلى جانب منتجاته وذلك من خلال الاقتطاع ولو بصورة جزئية من ميزانية نشره.

وهذه الدراسة التي أعدها الدكتور مصطفى محمود منجود -الذي قام بعبء أساسي في هيكل مشروع العلاقات الدولية في الإسلام- تمثل إضافة لا غنى عنها لدارس العلاقات الدولية حيث أن موضوع الأمن بصفة عامة والأمن القومي بصفة خاصة جزء أصيل في دراسات العلاقات الدولية والسياسة الخارجية، ومن ثم كان ضروريا أن يتم تسليط الضوء وبصورة معمقة على هذا الموضوع في الرؤية الإسلامية سواء في أصولها الفكرية أو تطوراتها التاريخية ولذلك فإن هذه الدراسة تقدم إضافة من نوع أخر إلى منتجات مشروع العلاقات الدولية في الإسلام ومن ثم كان من الضروري نشرها ملحقة بأعمال هذا المشروع حتى تكتمل الصورة خصوصا وأن الباحث قد عايش هذا المشروع منذ بدايته إلى نهايته وتفاعل فيه بصورة قوية ومؤثرة.

المعهد العالمى للفكر الإسلامى
مكتب القاهرة



المقدمـــة

الدراسة من حيث موضوعها معنية بالربط بين أربعة مفاهيم أساسية، وجعلها محور التحليل في إطار الخط المنهاجي الذي اختاره الباحث، ولاتعدو هذه المفاهيم أن تكون هى نفسها المتضمنة في عنوان الدراسة "الأبعاد السياسية للأمن في الإسلام".

فأول مفهوم هو الأبعاد جمع بُعد وهو من ألفاظ الأضداد، ليس لأنه يعرف بنقيضه فحسب، وإنما لأنه محمل بمعان تبلغ حدا كبيرا من التضاد، فبعض معانيه - من قبيل المعاني البغيضة أو المكروهة خلقيا، كالهلاك والصغار، واللعنة، وبعضها الآخر من قبيل المعاني المستعذبة أو المقبولة خلقيا، كالتفاني في الشئ، والإمعان فيه، ونفاذ الرأي، والأمر الذي لايقع مثله لعظمه[1].

واستخدام الباحث لمفهوم البعد يقع في دائرة الشق الثاني من المعاني، وهذا يعنى ثلاث حقائق متكاملة، الأولى أن الباحث كان رائده إمعان النظر وبذل المزيد من الجهد العلمي، ومحاولة التفاني قدر الطاقة في كشف الجوانب السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام، والثانية أنه إذا كان مقتضى معاني البعد بلوغ النهاية في الشئ، ومجيئه بحيث لايحدث مثله لعظمه، فذلك ما حاول الباحث تحريه، ولكنه لايدعيه، لأن بلوغ النهاية في الشئ هو الوصول به إلى مرتبة الكمال وهذا من خصائص الذات الإلهية، كما أن نماذج البحث العلمي في أحد المفاهيم لايمكن لأيها ادعاء أنه بلغ مرتبة النمط الفريد الذي لايدانيه نموذج آخر لعظمه، والثالثة أن التحليل إذ ينتحى جانبا - اتساقا مع المعنى اللغوي - كى يدرس الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن لايسعى إلى ايجاد هوة تفصل بين هذه الدراسة وبين المفهوم المحوري فيها - أي الأمن - وإنما هو انتحاء بها في حدود المفهوم نفسه، لمعرفة حقيقته، وطبيعة بعض جوانب هى اشتقاق منه، وامتداد له، دون إهمال بقية الجوانب الأخرى، أو الفصل التحكمي بينها وبين الجوانب أساس التحليل.

أما المفهوم **الثاني** فهو مفهوم السياسة التي جاءت على هيئة الوصف للأبعاد، وما يقصده الباحث هو السياسة التي تبدأ وتنتهي عند الشرع، أي السياسة الموافقة لما نطق به الشرع، أو السياسة الشرعية التي ذكر فقهاء المسلمين أنها تسعى إلى القيام على أمر المسلمين بما يصلح دنياهم وأخراهم[2].

---

(١) انظر مادة بعد في : ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبدالله على الكبير وآخرين، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩، ص ٣٠٩-٣١١.

(٢) انظر في تأصيل مفهوم السياسة الشرعية: ابن نجيم المصري الحنفي، السياسة الشرعية، مخطوط بقلم فارسي بخط صنع الله بن عبدالله الشهير بكواكبي. عام ١١١٣، ٢١ سطر، ١٧سم، ٤٨٩ مجاميع بدار الكتب الأزهرية، رقم ٢٣١٣٢، ص ٢٦٩-٢٨٧؛ وانظر أيضا: أمين دده أفندي، السياسة الشرعية، مخطوط بخط النسخ، ١٥ سطر، ٦٥٩ بخيت بدار الكتب الأزهرية، برقم ٤٥٨٠٨، نسخة في٣١ ورقة. وانظر أيضا: ابن =

وحين يأخذ مفهوم الأبعاد الصبغة السياسية فذلك لايصفها فقط من حيث طبيعتها السياسية المقصود دراستها في موضوع هذه الدراسة، بل ويضبط أيضا هذه الصفة بكونها منبثقة من المفهوم الإسلامي للسياسة، وليس من المفهوم الوضعي، وانطلاقا من هذا التحديد ينبغي ملاحظة أمرين:

الأمر الأول أن الباحث تعمد الحديث عن الأبعاد السياسية للأمن، وليس الأمن السياسي، حتى لايفهم من ناحية أن الأمن في الإسلام هو فقط أمن سياسي، وفي هذا افتئات على الطبيعة الشاملة للمفهوم التي تحوى أبعادا أخرى غير سياسية، ولأن مفهوم الأمن السياسي لايستغرق كل الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن، لأن الأمن السياسي في التحليل الأخير يطلق على الجهد المبذول في المحافظة على أسرار الدولة وسلامتها، والعمل على منع ما من شأنه إفساد العلاقة بين السلطة والشعب، أو تشويه صورة الدولة، فهو قائم على منع وضبط الجرائم الضارة بأمن الدولة، إلى جانب التصدي للمشكلات والانحرافات التي من شأنها أن تشكل دوافع ومنطلقات لإثارة الجماهير، أو تكون تعللا لقيام الأنشطة المضادة[1].

والأمر الثاني مبني على الأمر السابق، فإذا كان الترابط بين الأبعاد السياسية والأبعاد غير السياسية للأمن حقيقة لامراء فيها[2]، والفصل لغرض الدراسة والتحليل، فإن الترابط بين الأبعاد السياسية وبعضها البعض هو تأكيد لهذه الحقيقة، فليس ثمة مايفصل بين أمن الفرد وأمن الجماعة، وأمن الحاكم وأمن المحكوم، وأمن المسلم وأمن غير المسلم، والأمن في وجهته الداخلية والأمن في وجهته الخارجية، فكل منها يساهم بدور في توفير المناخ الأمني اللازم لحركة المجتمع السياسي المسلم.

- قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م؛ ابن فرحون، تبصرة الحكام، هامش فتح العلى المالك للشيخ عليش، القاهرة: المكتبة التجارية، د.ت،جـ٢، ص ١٢٠ وما بعدها.

(١) انظر في تعريف الأمن السياسي: عميد محمد عبدالكريم نافع، الأمن القومي، القاهرة: دار الشعب، الطبعة الأولى، ١٩٧٥، ص ١٠٧-١٢٠؛ وانظر للمؤلف نفسه: أمن الدولة العصرية، بدون، ص ٤٤-٥١.

(٢) خاصة الأبعاد الدينية، انظر المعاني المتعددة لمفهوم الدين والتي من بينها السياسة في: د. محمد عبدالله دراز، الدين. بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، بدون، ١٩٥٢، ص٢٣ وما بعدها؛ محمود محمد شاكر، أباطيل وأسمار، القاهرة: مطبعة المدني، الطبعة الثانية، ١٩٧٢، ص٥٣٢-٥٥٢.

وانظر العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام من منظور منهاجي إسلامي في: سيف الدين عبدالفتاح، "التجديد السياسي والخبرة الإسلامية. نظرة في الواقع العربي المعاصر "رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٧، مواضع متفرقة، وانظر بصفة خاصة المقدمة. وانظر أيضا:

Muhammed A. Aziz, The Nature of Islamic Political Theory, Karachi: Ma'Aref Limicted, 1975, PP. 1-19, John L.Esposito, Islam and Politics, Massachusette: Syracuse Univerisity. Press, 1987, PP. 1-29.

والمفهوم الثالث: الأمن، وهو في أبسط معانية حالة الطمأنينة وعدم الخوف التي لاغنى للوجود السياسي عنها، والتي لايتسطيع المجتمع السياسي المسلم أن يستمر في أداء وظيفته الحضارية- أفرادا وجماعات، حاكما ومحكوما، مسلما وغير مسلم، داخليا وخارجيا - إلا بها، وقد وجدت في الأصل العقيدي التوحيدي الذي تقام عليه أسس هذا المجتمع مادتها الراسخة، التي تزكى فيه روح المتابعة والمراقبة المستمرة لإنماء هذه الحالة، والتصدي لمحاولات الاعتداء عليها.

والمفهوم الأخير، الإسلام، وقد استخدمه الباحث بمعنى الأصول المنزلة قرآنا وسنة كمصدرين أصليين للتشريع الإسلامي، ومايتفرع عنهما من مصادر تكميلية، ويلحق بهما الخبرة السياسية الإسلامية المتعانقة مع هذه الأصول في عصرى النبوة والخلافة الراشدة.

تقع الدراسة من حيث المجال ضمن سلسلة الدراسات التي تهتم بتسليط الضوء على أهمية التنظير السياسي الإسلامي لمفاهيم الحركة السياسية، من حيث هو مجموعة المدركات التي يمكن من حصيلتها ابتداع التصور الذي يستطيع أن يسود الممارسة السياسية الإسلامية -بقطع النظر عن تطبيقه من عدمه، أو نجاحه من فشله، وبقطع النظر عن مراحل تطبيقه- كما يمكن من خلالها -أي المدركات- الارتفاع إلى قمة التجرد، فإذا بنا إزاء إحاطة متكاملة للعالم الفكري والتراث الحضاري في خليط متجانس من العلاقات الارتباطية، والدلالات المنطقية، والقوانين العلمية التي تحكم الوجود السياسي[1].

الفهم السابق للتنظير السياسي ولعناصره يجعل الباحث في سعة لعرض أهم السمات التي يحملها، والتي تقيد بها في عرضه لموضوع هذه الدراسة، ومنها:-

أ - أصالة المصادر التي يمتلكها وتنوعها، ابتداء - وكما سبق القول - بالمصادر المستندة إلى الوحي مباشرة قرآنا وسنة، ثم المصادر المشتقة التي هى محصلة التفاعل والتأثر بالوحي عبر الزمان والمكان[2].

ب - عدم الإغراق في التجريدات النظرية بحيث تهمل النظم والحركة، أو الإغراق في الواقعية على حساب النموذج الذي يسيرهما، وإنما تتصل دوائر هذه

(1) انظر بتصرف: مقدمة د. حامد ربيع في تحقيقه لمؤلف ابن أبى الربيع، سلوك المالك في تدبير الممالك، القاهرة: دار الشعب، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، جـ١ ، ص ١٦٢.

(2) انظر تفاصيل هذه الناحية في: د. منى أبوالفضل، "نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات"، بحث مقدم إلى ندوة "قضايا المنهجية والعلوم السلوكية"، الخرطوم في ١٥-٢٢ جمادى الأول ١٤٠٧هـ. ١٥-٢٢ يناير ١٩٨٧، ص ٩-١٤.

الشعب الثلاث، فالفكر هو التصور الذي يؤصل للنظم، فإذا بها تستوعبه لتفعل وتنفعل به، لتكون المحصلة الحركة التي تخرج في شكل مجموعة من الممارسات، تؤثر بلاشك في الفكر سلبا أو إيجابا، ثم لا يلبث الفكر يؤثر بدوره في النظم وهكذا، دون توقف أو انقطاع[1].

جـ - الإرتكان إلى الأصل العقيدي في التأسيس والبناء، ومن ثم فإن هذا يفرض على الباحثين المسلمين ترسيخ كل مايحافظ على الانتماء العقيدي في التنظير السياسي الإسلامي، واستبعاد كل ماهو تعبير عن أي انتماء آخر في المجتمع السياسي.

د - إمكان الاقتراب من الظاهرة السياسية اقترابا كليا للإلمام بمكوناتها وتفاعلاتها العامة، واكتشاف قوانينها، واقترابا جزئيا لدراسة بعض هذه المكونات بصورة متعمقة بشرط أن يتكامل الاقترابان في الهدف النهائي من تحليل الظاهرة موضع الدراسة.

هـ - الطابع القيمي الأخلاقي، بكل ما لمفهوم القيم من معان، وهو في ذلك لا يساير فقط الطبيعة القيمية المستنبطنة في الدين الإسلامي، وإنما يساير أيضا الطبيعة القيمية للمجتمع المسلم المتلقى لهذه الفضائل وتلك القيم، ويأبى تجزئتها، أو التضحية بأي منها.

و - الكفاحية، إذ لايقوم بالتنظير السياسي الإسلامي إلا من لديه استعداد لبذل الجهد البحثي واستثمار الوقت في تقليب مصادر المعرفة الإسلامية كي يستخلص أهم عناصر هذا التنظير[2].

اتخذت الدراسة تجربتي الخبرة الإسلامية في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة، إطارا زمنيا لها، وهو اختيار لايعنى الهروب من التجارب الأخرى - التي تلتهما - خاصة التي اقتربت من مثاليتهما، وإنما زكته عدة مبررات.

أولها أن هذه الفترة تعد في الضمير الإسلامي رائدا لخير القرون الإسلامية، وفق

---

(١) انظر : مقدمة د. حامد ربيع، مرجع سابق، ص ٩٢، د. عبدالقادر هاشم رمزي، الدراسات الإسلامية في ميزان الرؤية الإسلامية، الدوحة: دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص ١٨٢-١٨٥.

(٢) انظر بعض آفاق التنظير السياسي الإسلامي المعاصر في :

Mumtaz Ahmed, "Islamic Political Theory: Current Scholarship and Future Prospects", in Mumtaz Ahmed(ed), State Political and Islam, U.S.A. American Trust Publications, 1986, PP. 1-22.

انظر بعض مشكلاته في: Khalid M. Ishaque, "Problems of Islamic Political Theory" in Ibid, PP. 25-36.

الحديث النبوي "خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم"[1]، وخيريتها ليست امتيازا استحقته لذاتها وكفى، وإنما لأنها كانت أكثر التزاما بالأصول المنزلة رغم ماحدث من فتن في عصر الخلافة الراشدة.

والثاني أنها فترة تقدم نماذج متنوعة لحالة الأمن التي يمكن أن يمر بها المجتمع المسلم، ففيها نماذج الإيناع، وفيها نماذج التصدع، خاصة في أواخر عصر الخلافة.

والثالث أنها شهدت تطورات مختلفة للنظام السياسي الإسلامي، ولاشك أن كل تطور منها شهد صياغة أمنية، اتفقت وملامح كل منها، ومتابعة هذه الصياغات وتحليلها، ومقارنتها لازمة لمعرفة تطور دلالات مفهوم الأمن وتطور الأشكال المؤسسية التي يتجسد من خلالها، قبل التوصل إلى شكل معاصر للنظام السياسي الإسلامي[2].

والرابع أن دراسة هذه الفترة تشكل استمرارا للجهد البحثي الذي قام به الباحث في رسالته للماجستير عن "الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في صدر الإسلام" ومن ثم فقد تمت فيه دراسة الوجه السلبي للأمن في صدر الإسلام، لذا كان منطقيا استكمال البحث في هذه الفترة لعرض الصورة الإيجابية لهذا الأمن، وبعرضهما معا تتضح معالم السنن التي يجب فقهها عند النظر إلى أمن المجتمع المسلم، وهو ينعم بالطمأنينة وعدم الخوف، أو وهو يعاني من الترويع والتهديد.

أهمية موضوع الدراسة وأهدافه :

بدأ الإعداد لهذه الدراسة منذ أن فرغ الباحث من رسالته للماجستير التي تحمل عنوان "الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في صدر الإسلام"، فقد تبين له أمران على قدر كبير من الأهمية، أولهما أن الفتنة الكبرى كشفت - في أبعادها وأسبابها وآثارها - عن شرخ خطير في جدار أمن الأمة المسلمة، والأمر الثاني أن الانتكاسة الأمنية التي يعاني منها المجتمع المسلم المعاصر ليست إلا وجها آخر، واستمرارا - ولو بصورة مختلفة - للانتكاسة التي حدثت في صدر الإسلام، إذا ما أخذ في الاعتبار طبيعة الفارق الزمني، والتفاوت في مدى الالتزام الديني، وطبيعة التكوين الحضاري، وحدود الانقسام الإقليمي لدار الإسلام، فضلا على اختلاف المكانة في التأثير على قيادة المجتمع الإنساني.

---

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق طه عبدالرؤف سعد وآخرين، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، جـ ١٢، ص ٤٥ .

(٢) انظر مناقشة لهذه القضية في : د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩م، ص ٢٤٠ وما بعدها.

لقد بدا للباحث ضرورة أن لا تمر مثل هذه التداعيات الخطيرة دون استخلاص العبر وتحليل النتائج، وبدأت التساؤلات تفرض نفسها، بعضها يتعلق بالبحث عن تفسير حدوث الوهن، رغم أن أسباب القوة في أيدي الأمة أكبر من أسباب الوهن ذاته، وبعضها الثاني يرتبط بعجز المسلمين عن الاستفادة من تجارب ممارساتهم السابقة، إذ سرت بينهم عوامل الوهن من جديد، وبعضها الثالث يختص بمحاولة البحث عن مخرج.

تلك كانت بداية الاهتمام بقضية الأمن في الإسلام التي ما انفكت - إذ اختمرت أبعادها في ذهن الباحث - تشغل حيزا كبيرا من اهتمامه، خاصة وقد زكاها بعض الاعتبارات العلمية والعملية التي جعلت دراستها أو البحث فيها غير قابل للتردد أو التراجع.

الاعتبار الأول أنه في زحمة الحديث عن مخرج للأمة المسلمة يحفظ لها أمنها وبقاءها، اختمرت الأفكار وقدمت الحلول على المستوى الرسمي في كثير من بلدان المسلمين، لكن الحل الإسلامي لمشكلة الأمن ظل حبيس ضيق الأفق أحيانا، والتجهيل أحيانا أخرى، والتلبيس أحيانا ثالثة، وإذا كان مسموحا بظهور محاولات واجتهادات غير مبنية على الإسلام في صياغة الأمن، فالعدل يقتضي ظهور محاولات واجتهادات أساسها الإسلام في مثل هذه الصياغة، وليس ما يعرضه الباحث في دراسته إلا إحدى هذه المحاولات.

والاعتبار الثاني مثاره مفهوم الأمن في الإسلام لم يقدر له حتى إعداد هذه الدراسة أن ينال حظه من التحليل المنهاجي، من هنا تأتي هذه الدراسة كمحاولة لسد بعض الخلل في دراسة المفهوم الإسلامي للأمن، علها تفتح الطريق أمام الباحثين المسلمين، وتلفت نظرهم إلى قضايا كثيرة لايجب إهمالها عند إعادة النظر في تحليل هذا المفهوم بأبعاده المختلفة.

والاعتبار الثالث أن الأمن يعد أحد الأسباب التي تذهب عن الأمة كثيرا من عناصر الضعف والسقوط، لأنه من ناحية يغرس فيها حمية الوعي بأهمية توفير كل مصادر القوة المتاحة والقادرة على ردع أية محاولة لانتهاك أمنها واستقرارها، ولأنه من ناحية ثانية يزكي فيها الإحساس بأنها في رباط دائم، كما أنه من ناحية ثالثة حركة دائبة وممارسة فعالة، ونشاط متجدد، لأن تردده بين الابتلاء بالقوة، والابتلاء بالضعف يتيح الفرصة لمراجعة الذات، وتدارك الخلل، وإعادة ترتيب الأوضاع، وما أحوج أمتنا إلى كل ذلك الآن.

والاعتبار الأخير مرده أن الأمن كمفهوم قيمي وحركي يضع قيودا كبيرة على كل قيادة مسلمة تتحدث عنه أو تسعى إليه ليكون واقعا معاشا، فصياغة المفهوم إذ ترتكز على القرآن والسنة، والخبرة التي تعانقت بهما هى وحدها المقياس الذي يمكن من خلاله الحكم على ماقد يرتكب من تجاوزات باسم الحفاظ على الأمن، داخليا وخارجيا، وهى وحدها المحك الذي يأبى تحول الأمن واجهة تعلق عليها انتهاكات حقوق الانسان.

الضوابط المنهاجية للدراسة :

لاشك أن الحديث عن المنهج بصفة عامة في الدراسات الإسلامية من القضايا التي تكتنفها المحاذير والصعوبات من كل جانب، ذلك أن عرض المنهج لاينبغي أن يكون من قبيل إبراء الذمة، حيث يفرغ الباحث من دراسته ثم يبحث لها عن منهج، أو أداة منهاجية، اتفقت أو اختلفت معها، قدر ماينبغي أن يكون معايشة دائمة، وتنظيما مستمرا لموضوعاتها، وفق رؤية واضحة مقدما يعرف من خلالها الباحث ماذا يريد، وكيف يريد، وآثار مايريده، ليس في عرض نتائج دراسته، بل وفي الموقع العملي لجهده في التصدي بالحلول لقضايا بمجتمعه الفكرية، والحركية.

انطلاقا من هذه المقدمة فإن الضوابط المنهاجية للدراسة تتضح معالمها في نقاط أربع أساسية، هى التعريف بالمنهج، وأهميته، والأدوات المنهاجية المستخدمة، وحدود توظيفها.

النقطة الأولى : التعريف بالمنهج :

أصل المنهج - والنهج والمنهاج - في اللغة التوضيح، والتبيين، والمسلك، والخطة المرسومة والطريق المستقيم، وجماع هذه المعاني الطريق الواضح الذي لا لبس فيه[1]، وكذلك جاء قوله تعالى ﴿**لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا**﴾[2]، وفي حديث ابن عباس "لم يمت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى ترككم على طريق ناهجة" أي واضحة بينة[3]. وصفة الوضوح في المنهج كطريق مستقيم تفترض أمرين، أن يكون

(١) انظر مادة نهج في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٥٥٤-٤٥٥٥؛ محمد أبوبكر بن عبدالقادر الرازي، مختار الصحاح، ترتيب السيد محمود خاطر، القاهرة: دار التراث العربي للطباعة والنشر، د.ت، ص ٦٨١؛ د. إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٠، جـ٢، ص ٩٥٧؛ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط محمد سيد الكيلاني، بيروت: دار المعرفة، د.ت، ص ٥٠٦.

(٢) سورة المائدة، الآية ٤٨، انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، ١٣٥٣هـ-١٩٣٤م، جـ٦، ص ٤٦-٤٧.

(٣) انظر: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٥٥٥٤-٥٥٥٥.

بناؤه مساعدا على هذا الوضوح وهنا يبرز مايسميه البعض بما قبل المنهج[١]، أو بفلسفة المنهج عند البعض الآخر[٢]، وأن يكون سالكه على دراية ووعي به، أي بما ينتهج، فإذا ما اكتمل هذان الأمران تسهل الاستفادة من المنهج في الوقوف على بيان الطريق والوقوف على الخطوات، أو الوسائط والوسائل التي يتحقق بها الوصول إلى الغاية على أفضل وأكمل ما تقتضيه الأصول والأحوال[٣].

فالمنهج بهذا الشكل يستبطن عدة دلالات:

أولاها أن المفاهيم أساسه، أو اللبنات الأولى التي عليها يقام، والمفاهيم في المنهج ليست ألفاظا تطلق، أو تردد بلا إدراك لكنهها، بلى، فكل مفهوم يعبر عن حقيقة معينة، وتبدو أهمية ذلك في التحليل السياسي من حيث إن المفاهيم تمثل العناصر التي من خلال خلق التجانس بينها نستطيع أن نصل إلى عملية بناء للإطار الفكري الذي هو وحده يسمح باحتضان الحقيقة السياسية[٤].

وثانيتها أن المنهج تعبير عن وعي لازم، سواء قبل تصور المنهج، أو حال استخدامه كآلة للتوضيح المعرفي، أنه الوعي المنهاجي الذي يدرك النسب والعلاقات في المنهج، ويضبطها، ويزيل العوارض والمنحنيات التي تخرج به عن الغرض الذي وضع له.

وثالثتها الأصالة، فالمنهج يترجم واقعا اجتماعيا حضاريا معينا "إنه يقوم ويتشكل ويتكون عبر عملية معقدة في أثناء دراسة نمط مجتمعي محدد، مما يحدد له مبادءه، ومقولاته، ونماذجه، إلا أن هذه حين تتحول إلى مبادئ ومقولات ونماذج ذلك المنهج تصبح بدورها ممسكة بخناقه، بشكل لايسمح له الانفكاك منها[٥].

والدراسات الإنسانية على تنوع مجالاتها، حين توصلت إلى مفاهيم المنهج نظريا، ومارست تطبيق بعضها على الساحة العملية إنما تحمل معها نذر خطر يجب أن يحذر منها الباحثون المسلمون، إذا مانقلت هذه المفاهيم، ونقلت من ثم المناهج التي تنتظمها،

---

(١) انظر: محمود شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، القاهرة: دار الهلال، أكتوبر ١٩٨٧، ص ٢٤، سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٢٥.

(٢) انظر : د. محمد طه بدوي، النظرية السياسية. النظرية العامة للمعرفة السياسية، القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٨٦، ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٣) انظر : د. منى أبوالفضل، مرجع سابق، ص ٢.

(٤) انظر : مقدمة د. حامد ربيع، مرجع سابق، جـ١، ص ١٦٣.

(٥) انظر: منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، بيروت:دار الكلمة للنشر، الطبعة الأولى،١٩٨٢، ص١٢.

من واقع غير مسلم، لتكون بدائل للمفاهيم والأفكار الإسلامية، دون تمحيص ومراجعة، يفرضهما الوعي المنهاجي، وتستدعيهما الحيلولة دون تشويه الطابع المعرفي الإسلامي[1].

ورابعتها أن المنهج هو في التحليل الأخير وسيلة لاكتساب المعرفة أو لاكتشاف الحقيقة المستبطنة في ظاهرة ما، لأن المنهج لايوقف به عند مرحلة بنائه، بل يمضى به بعد ذلك إلى بعض الظواهر حسب الغرض المحدد له سلفا[2]، وقد ارتبطت بنمط حضاري تاريخي معين، له مقولاته المحددة التي لابد أن يؤثر فيها، ويتأثر بها.

والخامسة ارتباط المنهج بالصبغة النظامية، فالمنهج هو الذي يتيح وضع المفاهيم في مواضعها وإخراجها من قوالبها المستقلة، لتوصيلها فيما بينها، وتشغيلها في تشكيلاتها المتباينة في اتجاه معلوم، في سبيل تحقيق القصد من المنهج[3].

النقطة الثانية : أهمية المنهج :

ترجع أهمية المنهج في المجتمع المسلم المعاصر، على مستوى الفكر ومستوى الحركة، إلى عدة عوامل.

فالمنهج إذ يسري في دراسة الظواهر المختلفة في المجتمع المسلم إنما يذكره بقيم هو في أشد الحاجة إلى استدعائها من جديد - كالجدية، والتفكير المستقيم، والنظام، والوعي، والعلم، والترتيب، والوضوح - بعد أن غفل أو تغافل عنها كثيرا في شؤونه المختلفة، رغم أن دينه قد سبق بها، كما يضع أقدامه على الطريق الصواب للشهود الحضاري، تكليفا وأمانة[4]، لأن المنهج لايحصره عند الملاحظة السلبية لقضاياه، بل يأخذ به نحو

---

(١) لاحظ ما أورده: د. عبدالقادر هاشم، مرجع سابق، ص ٥-٨.

(٢) انظر: محمد فريد محمد السيد حجاب، "الفلسفة السياسية عند إخوان الصفا. دراسة في الفكر الإسلامي"، رسالة دكتوراه منشورة، قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٧٦م، ص ١١.

(٣) انظر : د. منى أبو الفضل، مرجع سابق، ص ٢ ومابعدها.

(٤) هذا الشهود مأخوذ من قوله تعالى ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس﴾ البقرة/١٤٣، وقوله ﴿هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس. فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واعتصموا بالله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير﴾الحج/٧٨. فالشهود إذا مقام تكليف، مناطه إقامة أحكام الشرع في الذات قبل نقلها إلى الأخرين،حيث تأتي الصلاة والزكاة والاعتصام بالتوحيد في مقدمة دلائل الالتزام الديني- فلا يتواكل المسلمون في التزامهم هذا، بحيث إذا فرض عليهم نموذج غير إسلامهم قبلوه قانعين بمقام البديل له - بل يقودهم شهودهم إلى المقدمة في قيادة الإنسانية لا إلى البديل، من هنا لايقبل الباحث إطلاق مقولة البديل الحضاري على النموذج الإسلامي، لأن كونه بديلا لغيره، يعنى أن غيره هو الأصل وهو النائب، أو المؤخر، وهذا يتعارض مع مقام الشهود الحضاري بالمعنى السالف.

شجاعة المواجهة.

كما أن المنهج أحد مداخل إعادة إرساء أخلاقيات الحوار في حياة المجتمع المسلم، بكافة فئاته، وقطاعاته، وقياداته، ليتفق على كلمة سواء في قضاياه ومشاكله، وقراراته، وسياساته، وإذا كان الاختلاف من سنن الله في خلقه مما يقبله الوجود الحضاري المسلم وفق حدوده، فإن تمادى الإفهام في الاختلاف لاطائل من ورائه إلا الانقسام ﴿**ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ماجاءهم البينات**﴾[1].

كذلك فإن المنهج يضع حدودا للاقتباس المنهاجي الغربي، فمما لاشك فيه أن الفكر الغربي قد أفرز العديد من المناهج، ولايزال واقع المجتمع الغربي يقدم المزيد[2]، والذوبان في استيراد المنهج الغربي لدراسة الظواهر الإسلامية مفضٍ إلى تشوية النمط المعرفي الإسلامي[3]، والاحتجاج بعالمية المنهج أو عدم تأثيره الحضاري، دعوى مبنية على مغالطة "فلا منهج مجردا من مقولاته ونماذجه، لأنه تشكل في أحشاء النماذج التي عالجها... لأن القواعد المجردة لأي منهج لاتعمل خارج حياته الحية الفاعلة في نموذجه المجتمعي، وفي موضوعاته التي جاءت نتائج تطبيقاته، فمهما حاول المرء أن يقوم بمثل هذا الفصل فسوف يبقى في الواقع ضمن حدود النماذج والمقولات التي هى جزء لايتجزأ من المنهج المذكور[4].

وأيضا إن الاهتمام بالمنهج يفتح الباب لإعادة النظر في مناهج علماء أصول الفقه، ومناهج المحدثين، إن هؤلاء يمثلون جيل الريادة العلمية الذين أتاهم الله بصرا وبصيرة في العلم دونهما بكثير الاخفاقات المعاصرة، والدعوة إلى الرجوع إلى جيل الريادة دعوة مراجعة لا دعوة تراجع، دعوة إلى عقل مفتوح قادر على الفصل بين مايصلح ومالايصلح، فلكل علم آفته، أو كما ذكر الذهبي له زغلة[5]، فلاشك أن هذه الدراسات المنهجية "ليست مقدسة لذاتها، وإنما تكتسب قيمتها بما تقدمه من نتائج تؤثر حضاريا وثقافيا على حياة الأمة، لأنها في نهاية المطاف هى من علوم الآلة التي تكتسب

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٠٥.

(٢) انظر عرضا لبعض هذه المناهج في : د. محمد طه بدوي، مرجع سابق، ص ٢٤٣-٢٦٠؛ د. كمال المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى،١٩٨٧،ص٥٩ ومابعدها. وانظر رؤية إسلامية نقدية لبعضها في: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص٢٨ ومابعدها.

(٣) خاصة إذا وجد له تابعين داخل المجتمع المسلم. انظر: د. محمد محمد حسين، حصوننا مهددة من داخلها، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، ١٩٨٢، مواضع متفرقة.

(٤) انظر: منير شفيق، مرجع سابق، ص ١١.

(٥) انظر كيف يحدث الزغل - أو الآفات - في بعض علوم الأمة في الرسالة القيمة، وإن كانت محدودة الصفحات التي قدمها: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، بيان زغل العلم والطلب، ويليه النصيحة الذهبية لابن تيمية، دمشق: القدسي، ١٣٤٧هـ، ص ٢-٣٠.

للاستخدام، وإن كانت عصور تخلف المسلمين جعلت منها غايات يتوقف عندها"[1].

ثم إن المنهج يرفض أن يقبع العقل المسلم في دائرة مايفرض عليه من مناهج غربية، أو يكتفى برفضها لمجرد الرفض دون موقف واضح ومحدد منها، إنه ملزم بقبول التحدي، وهنا يمكن عرض بعض بدائل التعامل، ومنها استرداد المفاهيم والمناهج المغتصبة، وإضافتها إلى الواقع الفكري المسلم لتؤثر من خلاله على العقل البشري[2]، وابتداع نمط منهاجي مسلم يقدم مداخل منهاجية جديدة مبنية على الأصول المنزلة والتراث الحضاري المسلم، والبحث والتنقيب عن نماذج جاهزة، أو تحتاج تجديدا يتفق وواقع الأمة، وتقييم التراث المنهاجي الغربي بلا تعصب أو آراء مسبقة،ثم قبول ما يمكن أن يكون زادا معرفيا يؤكد الأصالة الإسلامية، ورفض مايتعارض معها، أو يطعن فيها، فالحكمة ضالة المؤمن فأنى وجدها فهو أحق بها، ولذلك شروطه، وهى مناط الحديث في موضع لاحق.

ويبقى أن للمنهج دوره التجديدي في الاستجابة لمعطيات العصر، خاصة التجديد السياسي الذي غدا قضية وجود معنوي ومادي للمجتمع المسلم، فكأنه مطلوب منهج تجديدي يتحرك بلا حرج في الواقع المعاش ليحافظ على أصوله، ويستوعب مايحقق الصالح له، ويدفع مايهدد أمنه في معركة الصراع الحضاري لتأكيد الذات والهوية[3].

النقطة الثالثة : الأدوات المنهاجية المستخدمة في الدراسة :

غنى عن البيان أن المنهج هو طريق الوصول إلى الظاهرة، في حين أن الأداة هى الدابة التي يمتطيها الباحث في ارتياد هذا الطريق[4] ، ويفترض في الأداة أن تسهل هذه المهمة، فإن قصرت عنها، لم يكن ثمة مفر من البحث عن أداة أو أدوات أخرى حتى يصل بها الباحث إلى نهاية طريقه، والمهم في ذلك أن يلاحظ شيئان، الأول أن لايكون تعدد الأدوات حشوا بلا داعٍ أو سبب أو نشازا منهاجيا، أو تلفيقا يأخذ من هذه الأداة وتلك، ويترك منهما فينتج تشويه في المنهج الأساسي، والشئ الثاني أن يكون المنهج

---

(١) انظر : د. همام عبدالرحيم، الفكر المنهجي عند المحدثين، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة، العدد ١٦، المحرم، ١٤٠٨هـ، مرجع سابق، ص ١١

(٢) انظر : رفاعي سرور، حكمة الدعوة، القاهرة: مكتبة وهبة، بدون، ص ٧٦-٧٧.

(٣) انظر في أبعاد هذا الصراع والسنن التي تحكمه: د. محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة، ١٩٨٢، ص ٥-١٣. وانظر أيضا: د. محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، بيروت: دار الفكر للطباعة، الطبعة الأولى، ١٩٦٨، مواضع متفرقة.

(٤) انظر: د. حامد ربيع، نظرية التحليل السياسي، المحاضرات التي ألقيت على طلبة كلية الاقتصاد، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠، ص ٥.

والأداة التي ترتاده معبرين عن الظاهرة موضع الدراسة، فلكل ظاهرة طبيعتها، ومحاولة دراسة ظاهرة بمنهج مستهجن، أو بعيد عنها هو بعد عنها، من حيث قراءتها بأبجدية خاطئة.

وقد اقتضى التأصيل الفكري والحركي لموضوع الدراسة الاستعانة بأكثر من أداة، تم توظيف كل منها وفق حدود منهاجية شكلت ضوابط ملزمة للأدوات كلها، ومن هذه الأدوات:

١ - المنهج التاريخي:

وتم استخدامه في رصد التطورات السياسية واستخلاص دلالاتها، دون الوقوع في أسر التفاصيل التاريخية، أو السرد التاريخي للأحداث، واستخدم أيضا في متابعة تطور دلالات مفهوم الأمن لاكتشاف الثابت والمتغير فيه، وإمكان وجود أسماء أخرى له، كما كان التاريخ هو مادة بناء بعض النماذج التاريخية التي ساندت تحليل المفهوم، لكن مع ملاحظة أن هذه الاستخدامات لم تفتئت على السياق الزمنى للأحداث، ولم تقترب منها إلا بمفاهيمها وليس بإسقاطات مفاهيمية معاصرة لاتعبر عنها.

٢ - المنهج المقارن :

وقد وظف بشكلين؛ أحدهما تمت فيه المقارنة الداخلية حيث مقارنة بعض المفاهيم التي عرفتها الأصول المنزلة، أو التي عرفتها الخبرة ببعضها، والثاني تمت فيه المقارنة الخارجية بين بعض المفاهيم الإسلامية وبين مفاهيم أخرى، قدمتها الخبرة السياسية المعاصرة. المقارنة هنا سعت إلى اكتشاف أوجه التشابه وأوجه الاختلاف، بغرض ابراز مدى التميز في الدلالات والمعاني، ومدى الأصالة في التعبير عنها.

٣ - بناء النماذج القرآنية، والتاريخية:

وقد تناولها الباحث بصفة خاصة في الصياغة الفكرية لمفهوم الأمن في محاولة منه لإيجاد نسق قياسية تكون سوابق في الاقتداء بها، وبكيفية بنائها في معالجة مفاهيم وقضايا أخرى من وجهة نظر إسلامية.

فالنموذج القرآني هو نموذج موحى به، ولذلك فإن من خصائصه أن القرآن تحدث عنه في عمومياته ثم جاء المفسرون وفصلوا فيه، وهو يستوعب في دلالاته وسننه الزمان والمكان، وينطلق من واقع تاريخي - وقد لاينطلق منه - لفهم سنن الله في الخلق والكون والحياة، ويحمل مصداقيته في ذاته، وإنما يدخل عليه التشويه

من الروايات المذهبية، أو الدس بالموضوع من الأخبار فيه، ويغلب عليه الأسلوب القصصي، ولا يأتي على وتيرة واحدة فقد يتحدث عن فرد، أو جماعة، أو مجتمع، مؤمن، أو كافر.

أما النموذج التاريخي فأهم خصائصه أنه خاص بتجربة إنسانية، أي مرتبط بواقع تاريخي وتطور سياسي شهده هذا الواقع، وهو عرضه لسوء التأويل بصورة اكبر من النموذج القرآني لأنه لايحمل مصداقيته في ذاته، بل في أمانة نقله، فمصدره الأساسي ليس القرآن بل ماينقله المؤرخون، وعلماء السير والطبقات، وقابليته للتكرار مرتبطة بشروط الإنسان، والزمان، والحدث، والمكان، ولكن بصورة مختلفة لاختلاف طبيعة هذه العوامل جميعا من فعل حضاري إلى آخر، ويعرض بأكثر من وجه، ويحاكم من خلال الأصول المنزلة، ولايحاكمها.

٤ - تحليل النصوص :

فقد عمد الباحث إلى التوقف عند النصوص لاستنطاق ماهى محملة به من معانٍ ودلالات أمنية على اختلاف أنواعها.

فالنص المنزل (قرآنا أو سنة) كان مصدر تحليله ماذكره المفسرون وعلماء الحديث، وشارحو السنة، وهذا النص استنبط منه الباحث الدلالات، وتحاشى القول فيه برأي دون نسبته إلى دليل، ولم يقل برأيه خشية الوقوع في حرج القول بغير علم، أو الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم، وهو محرم شرعا[1].

والنص الفقهي كان المرجع في تحليله صاحب المذهب الفقهي الذي ينتمي إليه النص، ونظرا لأنه اجتهاد بشري، فقد كان للباحث بعض الوقفات مع بعض هذه النصوص، سواء بعرض الملاحظات عليها، أو عرض رأي آخر غير الذي تستنبطه.

والنص الوثائقي خطبا، أو رسائل، أو عهودا، كان الاعتماد في تحليله على بعض علماء اللغة، أو شرح بعض الذين جمعوه من المعاصرين، فضلا على الاجتهاد الشخصي، وقد حُلِل النص الوثائقي بشكل يحاول قراءة مايقوله في ظاهره، ومالا يقوله في ظاهره وإن كان يفصح عن معانٍ لايتوصل إليها بمجرد القراءة الأولية، دون الغوص في أغواره.

والنص التاريخي - الذي يحكى عن حدث، أو واقعة، أو شخص، أو ماعدا ذلك- تم تحليله عن طريق من نقله، أو من شرحه لو وجد، وإلا كان يحلله

---

(١) انظر : ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، جـ١، ص ٣٠٤.

الباحث بنفسه في إطاره دون تحميله، ولكن بخطوات، تبدأ بمحاولة حصر الروايات المختلفة في الحدث، أو الواقعة، أو الشخص، ثم الترجيح بينها كلما أمكن، واختيار الروايات الأكثر ملائمة وصدقا في وصف الحدث، ثم تحليلها برؤية سياسية حسب موقعها من موضع الدراسة.

النقطة الرابعة : حدود توظيف الأدوات المنهاجية :

وضع الباحث بعض الحدود التي وظف من خلالها منهج الدراسة، وأدواتها المنهاجية. ويقع ضمن هذه الحدود.

١ - أن عبارة "في الإسلام" الواردة ضمن عنوان الدراسة ترادف ما استطاع الباحث أن يستنبطه من أحكام وتشريعات لمفهوم الأمن في الأصول المنزلة، ولا ترادف ما نطقت به هذه الأصول، ولعل هذا يشكل اتساقا مع ما ذكره كثير من الفقهاء عن عدم جواز القول بأن هذا رأي الإسلام في الحكم المستنبط منه، خشية أن ينسب إليه ما ليس فيه، أو منه[1].

٢ - حرص الباحث على تنويع مصادر تفسير القرآن بحيث جمعت بين اتجاهات بعض علماء السلف كالطبري، والقرطبي، واتجاهات بعض المعاصرين كسيد قطب، والصابوني، أما في مصادر السنة والأحاديث النبوية فكان منهجه التعويل على صحيحي البخاري ومسلم، في الإسناد، والشرح، ويكملهما - خاصة في الشرح - ما ذكره ابن الأثير في النهاية في غريب الحديث، والأصفهاني في المفردات، كما تم الرجوع بالأحاديث - فيما دون البخاري ومسلم - إلى مصادرها المباشرة من كتب السنة، مع إزالة العنعنة، والاقتصار أحيانا في متن الحديث على مايخدم المعنى مباشرة، حفاظا على متابعة التحليل وسهولة عرض الأفكار.

٣ - استخلص الباحث في بنائه لكثير من المفاهيم معانيها اللغوية مباشرة، دون خوض في تفصيلات اللغويين، فيما عدا المفهوم الأساسي - الأمن - الذي اضطر الباحث إلى إيجاز استعمالات معانيه، لبيان كيفية اشتقاقها، وكيفية استنباط عناصر المفهوم منها، مع ملاحظة أنه تم رد معاني المفاهيم اللغوية إلى المعنى العام الذي يشكل العماد لها، والقاسم المشترك بينها، ليؤكد عدم تناقض المعاني، وتكاملها في توضيح حقيقة المفهوم الأساسي.

٤ - لم يسر الباحث وراء مزالق الفكر الدفاعي في عرض مقولات الدراسة

---

(١) انظر ما أورده ابن قدامة في : المغني، القاهرة: طبعة المنار، ١٣٤٦هـ، جـ١، ص ١٣.

وأبحاثها، لقناعته أن مثل هذا الفكر يأسر الحركة ولايطلقها، ويحبسها في دائرة رد الفعل لا دائرة المبادرة، ويجعل الأمة في موقع التهمة الواجبة الرد[1]، وما أحوج هذه الأمة إلى الفكر البنائي الذي يجعل الأصول المنزلة قاعدته، والاجتهاد المستقيم آلته، والواقع المعاش ساحته للإبداع والنهوض، كما يجعل الدفاع أحد الفعاليات وليس كل فعاليات الحركة، ويستجيب لكافة تحدياتها. إنه الفكر الذي يرفض الانغلاق الذاتي، ويبني جسورا مع الثقافات الأخرى بحصون قوية، وهو أيضا الفكر الذي يتابع الحركة، ويصحح خطواتها، ويوجه قادتها، ويقوم معوجها، دون هروب من الخطأ، أو تبرير للفشل، أو إخفاء للعيوب، أو رفض للنقد الذاتي، أو خوف من موآخذات الآخرين.

٥ - كذلك لجأ الباحث - في بعض المصادر - إلى اختصار أسمائها أو أسماء مؤلفيها لطولها ووضع بعد اسم كل مصدر مختصر علامة (٠) بما يوحي أن اسم المصدر مختصر، على أنه قد رد هذا الاختصار بإيراد الأسماء كاملة في قائمة المراجع الكلية للدراسة، كذلك لجأ الباحث إلى تدعيم الفكرة - ما لم تكن اقتباسا مباشرا - بأكثر من مصدر، وإن اختلف أسلوب التعبير عنها أحيانا، فضلاً على الإحالة إلى بعض المصادر التي يمكن الاستفادة بها لمعرفة مزيد من التفاصيل عن قضية أو أخرى.

وأخيرا فلايسعنى إلا أن أتقدم بخالص شكري وتقديري لأستاذتي الفاضلة الدكتورة حورية توفيق مجاهد التي ضربت لي مثلا طيبا في علاقة الأستاذ بتلميذه، وظلت تواصل عطاءها، نصحا مخلصا، وتوجيها صادقا، وعونا وافيا، وتقويما صالحا، و لم تبخل علي بما ينفع في إعداد هذه الرسالة، و لم تضن عليَّ بجهد يدعم بنيانها، وأشهد الله أنها قومت كثيرا من أخطاء أسلوبي في الكتابة، وطريقتي في الصياغة، و لم تفرض عليَّ أثناء جميع مراحل هذا العمل رأيا معينا، بل تركت لي حرية التعبير عن الآراء والأفكار، بعقلها المفتوح، وفكرها الناضج... فجزاها الله عني وعن الإسلام خيرا. كذلك لايسعنى إلا أن أتقدم بخالص شكري وتقديري لأستاذي الكريم الدكتور كمال محمود المنوفي الذي تعلمت على يديه الكثير منذ أن شرفت بتدريسه لي في السنة الثانية في قسم العلوم السياسية، ولازلت أجد فيه من يومها مثلا صالحا لدماثة الأخلاق، وتواضع العالم، وتفانيه في طلب العلم وتحصيله، وشجاعته في الحق... فجزاه الله عني وعن الإسلام كل خير.

ثم يأتي شكري وتقديري الخالصان لأستاذي الفقيه الدكتور محمد سليم العوا على

---

(١) انظر : عمر عبيد حسنة، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة، العدد الثامن، ١٤٠٥هـ، ص ٦١-٧٠.

قبوله تشريفي بالاشتراك في لجنة الحكم على هذه الرسالة، والذي أجد فيه مثالا صادقا للعالم الذي يوظف رجاحة العقل وسعة العلم فيما ينفع أمته ويصلح حالها، في الوقت الذي يأخذ فيه بأيدي أبنائها نحو فهم واع لحقيقة دينهم دون تفريط أو إفراط، فجزاه الله عني وعن الإسلام كل خير.

والحمد لله الذي بنعمته تتم

الصالحات

البــاب الأول

الصياغة الفكرية لمفهوم الأمن



مقدمـة :

يفترض مفهوم الصياغة ترتيب الشئ وإحكامه حتى يخرج في أحسن صوره، لذا فعندما يكون مقام الحديث هو تناول الجانب الفكري في صياغة مفهوم الأمن فذلك يرادف إعمال العقل لاستخلاص المبادئ والقواعد العامة التي يؤسس عليها المفهوم حتى إذا ما وجدت واقعا يطبقها، أو مجتمعا ينشدها لم يجد حرجا في ربطها بالأساليب الحركية والنظامية التي تستقي منهج عملها من هذه القواعد، فاذا بتكامل الجانبين النظري والعملي في المفهوم يعبر عن حالة من عدم الخوف، لا مجال للتشكيك في وجودها، ليس بمجرد الإحساس الداخلي أي كحالة نفسية داخلية يستشعرها أفراد المجتمع السياسي، بل وبالإحساس الخارجي، أي كحالة ملموسة، بحيث يشعر الجميع بنوع من التطابق بين مايحسونه وبين ما يجدونه في الواقع المعاش بلاتوهم أو تناقض.

وهذا التطابق هو الذي يخلع على الصياغة الفكرية بعض الدلالات العامة، فهى فكرية من حيث إن آلة ترتيبها واستخراجها من الأصول المنزلة، ومن ممارسات الخبرة الإسلامية، هى الفكر الإنساني، أو العقل البشري، وبقدر مايستقيم هذا الفكر أو ذلك العقل، بقدر ما تستقيم الصياغة، وإلا ردت على الذي قام بها. كذلك فهى فكرية لأنها عملية اجتهادية تتفاوت فيها الأفهام بقدر ما آتاها الله من بصيرة ووعي، ولذا فهى قابلة لتعدد النماذج تبعا لتعدد الأفهام واختلافها في فقه مصادر الصياغة، وهى صياغة فكرية أيضا من حيث إنها توصل لحركة المجتمع السياسي في قيمها وأهدافها ومقاصدها، وحيث يصير الالتزام بها مقدمة لازمة لتحصيل الأمن الذي تعد به، وفوق ذلك هى صياغة فكرية لأنها عملية تجريدية في البناء - وإن انطلقت في بعض أصولها من الواقع الذي عرفته الخبرة الإسلامية - وحركية في التطبيق. وهى صياغة فكرية - إضافة إلى ماسبق - لأنها عملية استنباطية أيضا، على معنى أنها تقوم على استنباط دلالات ومعاني وركائز الأمن من الأصول المنزلة، ودلالاته ومعانيه وركائزه من الخبرة الإسلامية، ثم عن طريق الربط بينهما والتوليف - بحيث تكون السيادة عند التعارض للأصول المنزلة - تقدم الخلاصة في شكل نسق قياسي أو نموذج واجب الاقتداء لتحقيق الأمن، هذا النموذج في حقيقته ليس إلا منظومة قيمية، وحين يرتضيه المجتمع السياسي المسلم - وهو لابد أن يرتضيه ليستكمل شرائط الإيمان - إنما يرتضى فيه التأسيس على الوحي كأصل، والخبرة كسند، كما يرتضى فيه نمط المصالح والمقاصد الشرعية التي وعد بتحصيلها، حال إيمانه وإقدامه على عمل الصالحات ﴿**الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون**﴾[1].

(١) سورة الأنعام، الآية ٨٢.

الفصل الأول

التعريف بمفهوم الأمن ودلالاته

لايعدو الحديث عن الأمن أن يكون حديثا عن الحياة كلها، ذلك أنه مادة هذه الحياة ومصدر طمأنينتها واستقرارها وتوازن الكائنات فيها، وإن بدا أن ثمة صراعا وتدافعا بينها، لأن الصراع والتدافع هما جوهر حركتها في عملية التسخير الإلهي للكون لخدمة الكائن الأكرم عند الله، وهو الإنسان الذي أعد ليعبد الله حق عبادته، لكنه - أي الإنسان- غير مؤهل لذلك إلا بأن ترفع عن كاهله كافة القوى التي تشده بعيدا عن واجبه الإيماني، وتخرج به عن نطاق تدينه الصحيح، يشعر أن الوجود من حوله آمن بأمان الله، وآمن مادام سعيه في الحياة متوافقا مع النواميس والقوانين التي تحكمها، وآمن بكل ما للأمن من معان، يأتي في مقدمتها زوال الخوف، والحفظ، والطمأنينة، وعدم الخيانة، والثقة، والقوة، والدين، وما شاكل ذلك من المعاني التي عددها علماء اللغة للأمن. ولقد تأكدت هذه المعاني جميعها في حديث القرآن والسنة عنه بطرق متعددة، وأساليب شتى، وزادها تأكيدا أمران:

أولهما: دعوة هذه الأصول إلى ربط المفهوم بواقع سياسي يستجيب للفطرة الاجتماعية في الإنسان، ويستعلي فيه نظام للحكم يصوغ المعاني المتعددة للأمن في صياغة شرعية، تتفق ومقام القيام على أمر المسلمين بما يصلح شأنهم في الدنيا والآخرة، وذلك معنى السياسة الشرعية التي تجعل الأمن سلوكا في تعاملات المجتمع السياسي، ووظيفة لدولته، واتصالا يتواءم وحركة الدعوة فيه.

والأمر الثاني: الواقع السياسي الذي تمخض عن عصر النبوة، وعصر الخلافة الراشدة، ذلك الواقع الذي شهد إيناعا لمعاني الأمن، كما شهد كذلك انتكاسة لها، مع تداعي وقائع الاضطراب وعدم الاستقرار، إن بفعل الأسباب الداخلية، أو بفعل الأسباب الخارجية، وفي كلا الحالين - الإيناع والانتكاسة - اعترى مفهوم الأمن تطورات عديدة في دلالاته، وأدخلت عليه ألفاظ تدل عليه لم تكن معهودة الاستخدام في لغة العرب قبل الإسلام، خاصة أنه جاء مربوطا أحيانا بسياسات، وأفكار، ونظم، وقرارات وظفت جميعها بطريقة أو أخرى، لتأكيد الأمن، أو للزود عنه، أو لإقراره.

المبحث الأول

الدلالات اللغوية لمفهوم الأمن

انطلاقا مما أورده الباحث في المقدمة عن أهمية إنعام النظر في معاني المفاهيم السياسية من الناحية اللغوية، قبل توظيفها في التحليل السياسي المنضبط بفقه الأصول المنزلة قرآنا وسنة، وخبرة التعامل السياسي الإسلامي في الفترة التي ارتضيت إطارا زمنيا لهذه الدراسة، يمكن القول أن تناول الدلالات اللغوية لمفهوم الأمن يرتكز على ثلاث زوايا متكاملة، معاني المفهوم، ودلالات هذه المعاني، والأبعاد الأساسية التي تشكل عماد فهمه فهما لغويا مستقيما.

المطلب الأول

معاني مفهوم الأمن في اللغة

يعد مفهوم الأمن من المفاهيم اللغوية ذات الثراء في المعنى، وفيما يلي بيان موجز لذلك[1].

(١) عدم الخيانة، فالأمن والأمان، والأمانة، والمنة نقيض الخوف، ولذا يقال أمن فلان يأمن آمنا، وأمنا إذا لم يخف، وقد أمنته ضد أخفته، ورجل أُمَنَة، أي يأمن من كل واحد، وقيل يأمنه الناس ولايخافون غائلته.

(٢) التصديق، فأصل الإيمان التصديق، وهو مصدر آمن يؤمن إيمانا، فهو مؤمن، وقد اتفق أهل العلم - على مايذكر ابن منظور - أن الإيمان معناه التصديق، وضده الكذب، وقيل التكذيب، ويقال رجل أمنة للذي يصدق كل مايسمع، ولايكذب بشئ، وآمن بالشئ صدق به، وآمن كذب من أخبره.

(٣) الحفظ، فقد قيل إن الأمنة، وهى جمع أمين هم الحفظة، والمفرد الحافظ، وأصل الحفظ الأمن من خوف الضياع، وقيل هو الحافظ الحارس، والمأمون هو من يتولى رقابة الشئ، والحفاظ عليه.

(٤) الطمأنينة، فالرجل الأمنة هو من يطمئن إلى كل واحد، ويثق بكل أحد،

---

(١) انظر مادة أمن في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ١٤٠-١٤٤؛ د. إبراهيم أنيس وآخرون، مرجع سابق، جـ١، ص ٢٨؛ الرازي، مرجع سابق، ص ٢٦-٢٧؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣١٨هـ، جـ١، ص ٥٤؛ الراغب الأصفهاني، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٦، وانظر أيضا : ابراهيم محمد سالم أبو محمد، منهج الإسلام في تحقيق الأمن، مرجع سابق، جـ١، ص ٧-١٢.

وكذلك الرجل الأمنة، وآمن البلد هو من يطمئن به أهله.

(٥) عدم الخيانة، فالأمين هو المؤتمن، وهو الذي لايخون، وقيل الأمين هو المأمون، وأمنته على كذا وائتمنته بمعنى، لأن يؤمن أذاه، وقد تقع الأمانة - علاوة على ذلك - على الطاعة والعبادة، والوديعة، والبقاء، والأمان.

(٦) الدين، فالرجل الأمين أيضا هو الذي له دين، وقيل مأمون به ثقة، ويقال أمنتك وأمنك، أي دينك وخلقك، والتاجر الأمين هو ذو الدين والفضل.

(٧) الثقة، فمؤتمن القوم هو الذي يثقون فيه ويتخذونه أمينا حافظا، وما أمنتني أن أجد أصحابه، أي ما وثقت، وآمن الحلم وثيقه، الذي قد أمن اختلاله وانحلاله، ورجل أمنة أي موثوق به مأمون.

(٨) القوة، فالأمين هو القوى لأنه يوثق بقوته، ولذلك يقال ناقة أمون، أي أمينة وثيقة الخلق، قد أمنت أن تكون ضعيفة، وأمنت العثار والإعياء، وكل مطية مأمونة لاتعثر، ولا تفتر هى أمون.

(٩) الإجارة وطلب الحماية، واستأمن إليه استجاره، وطلب حمايته، وقيل دخل في أمانه، ويقال لك الأمان، أي أمنتك، وصرت ذا إجارة وحماية، والأمين المستجير ليأمن على نفسه.

(١٠) السلم، فيقال أمن فيه أي سلم، كما ذكر ذلك في المعجم الوسيط، وإن لم يستدل عليه في لسان العرب.

المطلب الثاني
دلالات معاني الأمن في اللغة

الواقع أن مفهوم الأمن بمعانيه اللغوية السابقة يستبطن بعض الدلالات المهمة، التي يجب أخذها في الاعتبار حين تربط هذه المعاني بمثيلاتها في الأصول المنزلة، وحين يعمل البحث عنها في ممارسات الخبرة الإسلامية، وحين تسقط عليها بعض الدلالات السياسية، كما سيرد، ومن ذلك:-

١ - أن مجرد إطلاق مفهوم الأمن على علاته - رغم ثرائه اللغوي - دون تحديد أي معنى من معانيه، قد يؤدى إلى نوع من الالتباس أو الخلط بين هذه المعاني، ومن ثم إلى تشويه المفهوم في النهاية، بل وإلى غموض - إن لم يكن ضياع - المعنى الأصلي الذي يرمي الباحث إلى تحليله ودراسته، هذا إن لم يكن

هدفه الأساسي هو تحليل المفهوم بكل معانيه السابقة، دون رؤية منهجية واضحة المعالم.

٢ - لايمكن - بناء على ماسبق - فهم المعنى المراد من مفهوم الأمن مباشرة بمجرد إطلاق اللفظ، وإنما الفيصل الأساسي في تحديد أي معنى من معانيه المتعددة هو طبيعة الموقف الأمني المراد التعبير عنه بأحد - أو بعض - هذه المعاني دون بقية المعاني الأخرى.

٣ - يمكن رد المعاني السابقة لمفهوم الأمن، جميعها إلى أصل واحد، أو إلى معنى أصيل تستبطنه هذه المعاني، بحيث يشكل الرابط بينها، ولاعجب في ذلك مادامت المعاني كلها مستقاة من جذر لغوي واحد، مادته الألف والميم والنون، والذي عليه أهل اللغة أن جماع معاني الأمن هو عدم الخوف، أو كما يذكر الأصفهاني "أصل الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف"[١].

وبناء على ذلك يصير عدم الخوف هو الرابط المشترك بين معاني الأمن، فكأن المفهوم من المفاهيم التي يمكن تعريفها بنفي نقيضها، وهكذا يصبح الأمن بمعنى التصديق هو عدم الخوف من الكذب، وبمعنى الحفظ هو عدم خوف الضياع والتبديد، وبمعنى عدم الخيانة هو نفي خوف الغدر، وبمعنى الطمأنينة هو عدم خوف الاضطراب والقلق، وبمعنى الدين هو نقيض الخوف من عدم وجوده، وبمعنى الثقة هو عدم خوف التهمة أو الجرح في العدالة، وبمعنى القوة هو عدم خوف الضعف، وبمعنى الإجارة والحماية هو عدم خوف التقاعس عنهما، وبمعنى السلم هو عدم خوف الحرب، أو ما يعرض للأذى.

٤ - أن الأصل اللغوي الواحد لمعاني مفهوم الأمن - كما سبق - هو الذي قد يفسر بعض الأسباب التي تدعو أحيانا إلى أن يجمع أحد مشتقات المفهوم بين أكثر من معنى من معانيه المتعددة، فأحد مشتقات الأمن مثلا الأمنة، وهذا اللفظ يجمع بين اكثر من معنى، فالرجل الأمنة هو الذي يطمئن كل واحد إليه، وهو الذي يثق بكل أحد، وهو كذلك الحافظ الحارس، وهو أخيرا الذي لايخاف أحدا.

وهذا إن دل على شئ فإنما يدل على أن مشتقات مفهوم الأمن هي مثله في الثراء اللغوي، ولاتقل عنه في ذلك، وأن ثمة صعوبة في فصل هذه المعاني عن بعضها لتداخلها وترادفها أحيانا، وأن ثمة دورا تكامليا بينها في إثراء مفهوم الأمن.

---

(١) انظر : الأصفهاني ، مرجع سابق، ص ٢٥.

٥ - **أن محاولة صياغة أية علاقة ارتباطية محددة، وبالذات في نطاق السبب والنتيجة - رغم مابين هذه المعاني من أصل لغوي واحد - هى محاولة صعبة وعسيرة، فمثلا بنفس القدر الذي يمكن فيه للبعض رؤية الأمن بمعنى القوة على أنه مدعاة لتحقيق الأمن بمعنى الاستجارة، وطلب الدفاع والحماية - لأن الرجل القوي عادة ما يلجأ إلى كنفه وحمايته - يمكن للبعض الآخر نفي هذه العلاقة بين معاني الأمن، ذلك أن القوة حين تكون بطشا، أو حين تستحيل عنفا واستبدادا، لن تحقق الحماية والإجارة، إلا إذا كانت الحماية والإجارة للباطش، أو المستبد، لا لغيره.**

٦ - أن مفهوم الأمن - سواء نظر إليه من زاوية معانيه المتعددة، أو من زاوية المعنى الأصيل الذي يشكل جماع هذه المعاني بما سبق بيانه - لايمكن تفريغه من محتواه الخلقي، ذلك لأنه يتضمن مجموعة من القيم مثل عدم الخوف والحفظ، والسلم والصدق، وغيرها، وهى كلها قيم فطرية ترتضيها النفس البشرية السوية، وسوف تتضح ملامح العلاقة بين القيم والأمن في موضع لاحق.

٧ - وأخيرا، إذا كان الغالب - كما اتضح - أن الأمن يعرف بنفي نقيضه وهو عدم الخوف فإن ذلك قد يجر الباحثين إلى استدعاء المفاهيم الأخرى المرتبطة به من قريب أو بعيد، كالسكينة والهدوء، والاستقرار، أو استدعاء المفاهيم المرتبطة بنقيضه كالفزع، والهلع، والرعب، والرهبة، والخشية، بيد أن عملية الاستدعاء -في أي من حالتيها- يجب أن لاتسقط حدود ما بين هذه المعاني -إن وجدت- وإن تلاقت أحيانا، أو تساندت أحيانا، أو ترادفت أحيانا ثالثة.

المطلب الثالث

أبعاد مفهوم الأمن ومكوناته اللغوية

قد تبين مما سبق أن مفهوم الأمن من المفاهيم اللغوية التي يصعب التوصل إلى كنه معناها بمجرد إطلاقها، دون نسبتها إلى موقف معين يجسد هذا المعنى، بل ويميزه عن غيره من المعاني، وهنا يصير التساؤل عن طبيعة هذا الموقف أمرا منطقيا، لأن من محصلته تتكون أبعاد مفهوم الأمن، خاصة وأنه يستبطن عددا من التساؤلات الفرعية، أولها من الفاعل الأساسي في تحقيق الأمن في الموقف الأمني؟ والثاني إلى من يوجه الأمن أصلا؟ والثالث ما هى الحالة التي يمكن معها الإقرار بوجود الأمن؟ والرابع ماهو النطاق الزماني والمكاني الذي تم خلاله كفالة الامن؟ والخامس ما هى الأدوات التي تصنع الأمن وتساعد على ايناعه وجودا وواقعا معاشا؟

والحق أن كل تساؤل منها يشير إلى واحد من أبعاد مفهوم الأمن الخمسة هي كالتالي:-

(١) المُؤْمِـــنْ :

وهو الطرف الأول في موقف الأمن، بغض النظر عن كنهه وطبيعته، إنه مصدر الأمن، والمتسبب الرئيسي في إزالة الخوف أو تحجيم آثاره بالنسبة للطرف الثاني - الأَمِنْ- ولذلك كان أحد معاني المؤمن في صفات الله تعالى أنه الذي يؤمن عباده في القيامة عذابه[١]. ومن المتصور مع هذا الوضع اختلاف طبيعة الأمن، وحدوده، ومداه، تبعا لحالة وقدرة المؤمن وسلطانه في تحقيق الأمن، كذلك من المتصور تحول موقف الأمن مع المؤمن إلى موقف للخوف - أي إلى النقيض - تبعا لضعف أو عجز المتسبب فيه، أو لافتقاده بعض أو كل عناصر القدرة والسلطان، أو لرغبته في إنهاء الموقف الأمنى أيا كان الدافع إلى ذلك، أو لتحويله مسار قدرته وسلطانه، بأن يوظفهما في سلب الأمن من حيث الترويع والتخويف للأمن، بدل طمأنته وإذهاب الخوف عنه.

(٢) الآمِــنْ :

أو المُؤَمَنْ - هما بمعنى واحد - وكلاهما يعبر عن الطرف الثاني في موقف الأمن بغض النظر عن كنهه وطبيعته، إنه المستفيد الأول من هذا الموقف، أو هو الذي وقع عليه فعل الأمن من لدن الطرف الأول، فاستشعر آثاره وتفاعل معها، فابتعدت عنه نتيجة لذلك أسباب الخوف والاضطراب، وبقدر تفاعله هذا سلبا أو إيجابا مع فعل الأمن، وبقدر طبيعة العلاقة التي تربطه بالمؤمن، بقدر استفادته من حالة الأمن، ومن ثم ابتعاده عن الخوف، أو على العكس ابتعاد الخوف عنه.

(٣) حالة الأمـن :

وهى ما يكون عليه الطرف الثاني - الآمن - إثر تلقيه الرسالة الأمنية الصادرة من الطرف الأول - المؤمن - فإذا به ينأى عن الخوف، والاضطراب وإذا بحاله ينقلب إلى حال آخر، كله الأمن والطمأنينة، وهذه الحالة لاتحدثها عوامل بعينها، ولا يتوقف إيناعها على توافر عناصر دون أخرى، بل قد يشارك في تجسيدها أكثر من عامل واحد، إنها - نظرا لتعبيرها عن واقع اجتماعي يحيط بالأمن، ونظرا لسعيها إلى إزالة ما قد يفرضه هذا الواقع من مصادر للقلق والاضطراب - نتاج تفاعل عوامل وعناصر متعددة، بعضها قد ينبع من الضوابط المفروضة على اتجاه هذا الواقع، كالعقيدة مثلا، وبعضها قد ينبع مما قد يفرضه الواقع نفسه من مؤثرات مختلفة تتساند مع تلك الضوابط في إزالة

---

(١) ولذلك استحق المؤمن أن تلصق به أوصاف أخرى تخرج من مادة الأمن، وتعبر عن دوره في تأمين الآخرين، ومنها المؤتمن، والأمين، والمأمون، والأمنة. انظر مادة أمن في المعاجم اللغوية السابق الإشارة إليها.

مصادر القلق والاضطراب، كتواجد مصادر القوة التي تطيح بما يحول دون وجود هذه الحالة، ومن المتصور في حالة الأمن أن يقصر زمنها أو قد يطول، وقد تكون أبدية أو مؤقتة، وقد يمتد نطاقها المكاني أو قد ينحسر، وقد تكون لكل ذلك شاملة، أو قد تتمحور لتصير حالة جزئية، والفيصل في كل ذلك دور كل من المؤمن والآمن، إن في تهيئة أسبابها، أو إتاحة ظروفها، أو تلقى آثارها.

(٤) أداة الأمن :

هى واسطة المؤمن في نشر وتحقيق حالة الأمن، أيا كانت طبيعتها وعدد العناصر الفاعلة فيها، وقد تكون هذه الواسطة مادية ملموسة، وقد تكون معنوية غير ملموسة، وقد تجمع الواسطة بين الطبيعتين المادية والمعنوية، وقد تنفرد أداة بذاتها في المساعدة على إزالة الخوف، وقد تأتلف مع أداة، أو أدوات أخرى في ذلك المقصد.

بيد أن ما قد يناسب موقفا أمنيا بعينه من الأدوات قد لايناسب موقفا آخر مختلفا عنه، وما قد يحتاجه موقف من الأدوات قد لا يحتاجه آخر، والأمر في ذلك إلى نظر كل من المؤمن والآمن، إلى الأنسب والأفضل من الأدوات، لكن ينبغي التنويه إلى أن المؤمن قد يستخدم ادوات تحقيق الأمن بنفسه، وقد يستخلف فيها، وقد يجمع بين الأمرين معا، إن بصفة دائمة، أو بصفة مؤقتة.

(٥) المأمن :

وهو في اللغة موضع الأمن، وقد تحدد زمانه ومكانه في إطار يجمع الأبعاد الأربعة السابقة، وقد تفاعل بها ومعها، ومعنى ذلك أن موضع الأمن ليس نطاقا ماديا فحسب، وإنما يشكل هذا النطاق أحد شروطه، أما الشرط الثاني فهو النطاق الزمني الذي يحدث فيه الأمن، طال مداه، أم قصر. فحين يقال إن شخصا ما في مأمن فذلك يستنتج منه أنه في موضع يأمن فيه مما يخاف، في مكان معين - بلد، أو مدينة، أو قرية - أو ما دون ذلك، وزمان معين - سنة، أو شهر، أو أسبوع، أو يوم - أو ما دون ذلك، أو ما هو أكبر منه.

المبحث الثاني
الدلالات الأصولية لمفهوم الأمن

يعد مفهوم الأمن ومشتقاته الكثيرة من المفاهيم التي احتلت مكانة جلية في الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، لكن تجدر الإشارة مقدما إلى بعض الملاحظات المنهاجية التي يجب فهم مفهوم الأمن في القرآن والسنة في ضوئها، وهي:-

١ - إن استخراج معانى ودلالات وأبعاد المفهوم في القرآن والسنة ليست عملية سهلة المنال، لاستبطانها عدة صعوبات، ذلك لأنها تستدعي - ضمن ما قد تستدعيه - محاولة حصر الآيات والأحاديث التي ورد فيها المفهوم[1]، ثم التعويل على ماذكره اللغويون عن المفهوم، ثم العودة إلى الآيات والأحاديث مرة أخرى لاستخراج معاني وأبعاد المفهوم، ثم الاسترشاد بآراء المفسرين وشارحي السنة النبوية - على اختلاف وتنوع آرائهم في كثير من الأحيان - لمعرفة رؤاهم وتحليلاتهم للمفهوم، ثم من خلال ذلك كله إعمال العقل، وإنعام النظر لاستجلاء دلالات المفهوم، وقد بدت معانيه وأبعاده من الوضوح بمكان.

٢ - إن تحليل الباحث منصب بالأساس على النصوص التي ورد فيها مفهوم الأمن ومشتقاته، أما المفاهيم الأخرى التي قد يستدعيها، أو التي قد يرى أنها مرتبطة به فقد تم توظيفها بما يخدم هذا التحليل، انطلاقا من المقصد الأساسي له، وهو محاولة معرفة حقيقة مفهوم الأمن ذاته.

٣ - لايدعى الباحث أنه في عرضه لمفهوم الأمن في الأصول المنزلة قد أحصى كل المعاني، أو أنه قد ألم بكل جوانب المفهوم، وإنما هى محاولة منه للاقتراب من المفهوم، تظل محكومة بحدود ما تيسر له من مصادر في هذا الشأن.

٤ - لن يخوض الباحث في عرض مفهوم الأمن في الأصول المنزلة في الجوانب الفقهية لبعض القضايا التي ترتبط ببعض النصوص المقدسة التي ذكر فيها المفهوم، ذلك أن ما يبغيه الباحث هو تحليل المفهوم ذاته، فضلا على أن إثارة معظم هذه الجوانب الفقهية مرتبط بشكل أو آخر، بنواح حركية للمفهوم، سوف تتم معالجتها في مواضعها المناسبة.

---

(١) وهو ما حرص الباحث عليه قدر الإمكان، وقد سبقه إلى ذلك - دون تحليل لمفهوم الأمن حسب وروده في الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية - اكتفاءً بسرد هذه الآيات وتلك الأحاديث - ابراهيم محمد سالم أبومحمد، مرجع سابق، جـ١ ، ص ١٧ ومابعدها.

المطلب الأول

معاني المفهوم في الأصول المنزلة

لعل من أهم معاني الأمن في القرآن والسنة:

(١) عدم الخوف :

وهذا المعنى من أكثر المعاني ورودا في القرآن والسنة - وفقا لآراء كثير من المفسرين والفقهاء، ففي قوله تعالى: ﴿**فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا**﴾[١] جاء أمن الحرم معنيا به عدم ترويع أو تخويف أحد فيه، ذلك أن "من لجأ إليه من عقوبة لزمته، وعائذا به فهو آمن ما كان فيه حتى يخرج منه، وإنما يصير الخوف بعد الخروج، أو الإخراج منه، فحينئذ هو غير داخله، ولاهو فيه"[٢]، وقيل: "إذا دخله الخائف يأمن من كل سوء"[٣] ولذلك "فهو مثابة الأمن لكل خائف، وليس هذا لمكان آخر في الأرض"[٤]، كذلك جاء عدم الخوف مرادفا للأمن في قوله تعالى: ﴿**وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالى وأياما آمنين**﴾[٥]، "إنهم آمنون من حيث إنهم لايخافون جوعا ولاعطشا، ولا من أحد ظلما"[٦]، وقيل "كانوا يسيرون غير خائفين ولا جياع ولا ظماء"[٧]، وقيل "لا تخافون وإن تطاولت مدة سفركم فيها، وامتدت أياما وليالى، وسيروا فيها لياليكم وأيامكم مدة أعماركم، فانكم في كل حين وزمان لا تلقون بها إلا الأمن"[٨].

وتجئ السنة كذلك لتؤكد معنى عدم الخوف كمرادف للأمن، ففي الحديث "أشرف الإيمان أن يأمنك الناس"[٩]، وفي آخر "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن

---

(١) سورة آل عمران ، الآية ٩٧.

(٢) انظر : محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، حققه وعلق عليه محمود محمد شاكر، وراجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار المعارف، د.ت.، جـ٧، ص ٣٤.

(٣) انظر: عماد الدين أبو الفدا إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، القاهرة: المكتبة التوفيقية، ١٩٨١، جـ١، ص ٣٨٤-٣٨٥ .

(٤) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الحادية عشرة، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، جـ١، ص ٤٣٥.

(٥) سورة سبأ، الآية ١٨.

(٦) انظر : الطبري، مرجع سابق، جـ٢٢، ص ٨٣.

(٧) انظر : محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، مرجع سابق، جـ١٤، ص : ٢٨٩-٢٩٠.

(٨) انظر : سيد قطب ، مرجع سابق ، جـ٢ ، ص ٢٢٩ .

(٩) انظر : علاء الدين على المتقى، كنز العمال، تحقيق الشيخ بكري حيانى والشيخ صفوت السقا، حلب: مكتبة التراث الإسلامي، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م، جـ١، ص ٣٧.

من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم"[1]، وتبقى هنا ملاحظة جديرة بالتنويه وهي أن بعض الأصول قد ورد في نصوصها مفهوم عدم الخوف كمرادف للأمن، ومثل هذه النصوص لا تحتاج إلى مزيد من الجهد أو الاستقصاء بحثا عن معنى الأمن، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**يا موسى أقبل ولا تخف إنك من الآمنين**﴾[2] وقوله: ﴿**الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف**﴾[3].

(٢) التصديق :

وهو أحد المعاني الواردة في قوله تعالى: ﴿الذين يؤمنون بالغيب﴾[4]، فقد ذكر الطبري "أن معنى الإيمان عند العرب التصديق، فيدعى المصدق بالشئ قولا مؤمنا به، ويدعى المصدق قوله بفعله مؤمنا، وذلك معنى قوله تعالى: ﴿وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين﴾[5]، أي وما أنت بمصدق لنا، وقد تدخل الخشية لله في معنى الإيمان الذي هو تصديق القول بالعمل، والإيمان كلمة جامعة الإقرار با لله وكتبه ورسله، وتصديق الإقرار بالعقل"[6]، وقد جمع بعض المفسرين بين عدم الخوف والتصديق في تأويلهم لصفة المؤمن كأحد أسماء ا لله تعالى، فقالوا "المؤمن هو المصدق لرسله بإظهار معجزاته عليهم، ومصدق المؤمنين ما وعدهم به من الثواب ومصدق الكافرين ما أوعدهم من العقاب"[7]، وقد ذهب ابن الأثير إلى معنى قريب من ذلك، حيث أن المؤمن في أسماء ا لله تعالى هو "الذي يصدق عباده وعده، فهو من الإيمان التصديق"[8].

(٣) الحفظ :

وهو ما استنبطه بعض المفسرين من قوله تعالى على لسان يعقوب عليه السلام: ﴿**قال هل آمنكم عليه إلا كما أمنتكم على أخيه من قبل**﴾[9]، وكذلك الحال في قوله تعالى ﴿**وهذا البلد الأمين**﴾[10]، فالبلد هي مكة، وأمنها "أن يحفظ من دخله، كما يحفظ

---

(١) انظر : مسند الإمام أحمد بن حنبل، وبهامشه منتخب كنز العمال من سنن الأقوال والأفعال، وضعه محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، جـ١، ص ١٨.

(٢) سورة القصص، الآية ٣١.

(٣) سورة قريش ، الآية ٤ .

(٤) سورة البقرة ، الآية ٣ .

(٥) سورة يوسف ، الآية ١٧.

(٦) انظر : الطبري ، مرجع سابق، جـ١، ص ٢٣٤ - ٢٤٤.

(٧) انظر : القرطبي، مرجع سابق، جـ٨، ص ٤٦.

(٨) النظر: ابن الاثير، النهاية، مرجع سابق، جـ١، ص ٥٤.

(٩) سورة يوسف، الآية ٦٤، وانظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ٤، ص ٢١١٦.

(١٠) سورة التين، الآية ٣ .

الأمين ما يؤتمن عليه، ويجوز أن يكون مأمون الغوائل"(١).

وقد جاء في الحديث "النجوم أمنة للسماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد، وأنا أمنة لأصحابي، فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتى، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتى مايوعدون"(٢)، وقد ذكر ابن الأثير "أن الأمنة جمع أمين وهو الحافظ"(٣).

(٤) الطمأنينــة :

وقد جاءت مرادفة للأمن في رأي بعض المفسرين في قوله تعالى: ﴿**فإن خفتم فرجالا أو ركبانا فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم مالم تكونوا تعلمون**﴾(٤)، إنه الأمر الإلهي "أن إذا أمنتم أيها المؤمنون من عدوكم أن يقدر على قتلكم في حال انشغالكم بصلاتكم التي فرضها الله عليكم، ومن غيره، ممن كنتم تخافونه على أنفسكم في حال صلاتكم فاطمأننتم، فاذكروا الله في صلاتكم، وفي غيرها، بالشكر له، والحمد لله، والثناء عليه، على ما أنعم به عليكم"(٥).

وكذا ورد الأمن بمعنى الطمأنينة في قوله تعالى: ﴿**أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور ، أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا فستعلمون كيف نذير**﴾(٦)، إنه التحذير من الاطمئنان الذي قد يوحى بالغفلة عن الله وقدرته وقدره، وليس هو الاطمئنان إلى الله تعالى ورعايته ورحمته، فهذا غير ذلك(٧)، وقد أبان الرسول صلى الله عليه وسلم كيف يسكن قلب المسلم ويطمئن في كثير من الأحاديث الشريفة، فقد ورد بعض ذلك مفصلا في الحديث "من أصبح منكم آمنا في سربه، معافي في بدنه، عنده قوت يومه، فكأنما حاز الدنيا بحذافيرها"(٨)، وحديث "أن المؤمن لا يأمن قلبه، ولاتسكن روعته، ولا يأمن اضطرابه حتى يخلف الجسر وراء ظهره"(٩).

---

(١) انظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التأويل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. وبهامشه كتاب الإنصاف لابن المنير، القاهرة: المطبعة البهية، ١٩٢٥، جـ٢، ص ٥٥٢.

(٢) انظر : صحيح مسلم، بشرح النووي، القاهرة: المكتبة المصرية، د.ت، جـ١٦، ص ٨٢-٨٣ .

(٣) انظر : ابن الأثير، مرجع سابق، جـ١، ص ٥٥.

(٤) سورة البقرة ، الآية ٢٣٩.

(٥) انظر : الطبري ، مرجع سابق، جـ٥، ص ٢٣٩.

(٦) سورة الملك ، الآيات ١٦-١٧ .

(٧) انظر : سيد قطب، مرجع سابق، جـ٦، ص ٣٦٤٠-٣٦٤١.

(٨) انظر : مسند الإمام أحمد بن حنبل، مرجع سابق، جـ٤، ص ٣٩، وانظر ص

(٩) انظر : علاء الدين على المتقي، مرجع سابق، جـ١، ص ١٦٣.

(٥) عدم الخيانة :

وهذا المعنى من آكد المعانى التي ورد ذكرها في الأصول المنزلة، وغالبا ما يجئ موصولا بسياق الحديث عن الأمانة والأمر بعدم خيانتها، أو إضاعتها، وعاقبة من يفعل ذلك فيها، كما في قوله تعالى: **﴿إن ا لله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ان ا لله نعما يعظمكم به إن ا لله كان سميعا بصيرا﴾**[١]، وتحليل هذه الآية له موضع لاحق خاصة وأنها أحد أسس بناء العلاقة السياسية في المفهوم الإسلامي[٢].

وقد جاء في السنة الشريفة ما يؤكد أن الأمن والخيانة على طرفي نقيض، ومن ذلك حديث علامات النفاق "أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها، إذا أؤتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر[٣].

وفي حديث آخر عن كيفية نزع الأمانة من سلوكيات بعض الناس "إن ا لله إذا أراد إن يهلك عبدا نزع منه الحياء، فإذا نزع منه الحياء لم تلقه إلا مقيتا ممقتا، فإذا لم تلقه إلا مقيتا ممقتا نزعت منه الأمانة، فإذا نزعت منه الأمانة لم تلقه إلا خائنا مخونا، فإذا لم تلقه إلا خائنا مخونا نزعت منه الرحمة، فإذا نزعت منه الرحمة لم تلقه إلا رجيما ملعنا، فإذا لم تلقه إلا رجيما ملعنا نزعت منه ربقة الإسلام"[٤].

(٦) الإجــارة :

وهى معنى آخر ورد في قوله تعالى: **﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام ا لله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لايعلمون﴾**[٥].

ولعل الأمر الذي تنفرد به الآية السابقة دون غيرها من الآيات القرآنية التي ذكر مفهوم الأمن أو مشتقاته مباشرة في سياقها أنها أوردت المعنى أو المرادف للمفهوم مباشرة دون ذكره هو ذاته[٦].

ومعنى ذلك أن المفهوم القرآني قد يرد صراحة في سياق النص أو الآية، أو قد يرد

---

(١) سورة النساء، الآية ٥٨.

(٢) انظر : ص

(٣) انظر : أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري. مرجع سابق، جـ١، ص : ١٥٨-١٥٩.

(٤) ذكره القرطبي في الجامع لتأويل القرآن، مرجع سابق، جـ٤، ص ١١٧.

(٥) سورة التوبة ، الآية ٦.

(٦) انظر : الطبري، مرجع سابق، جـ٨، ص ٧٥-٧٦؛ القرطبي، مرجع سابق، جـ١٤، ص ١٣٨؛ ابن كثير، مرجع سابق، جـ٢، ص ٣٣٢ وما بعدها؛ سيد قطب، مرجع سابق، جـ٣، ص ١٦٠٢.

معناه في نفس السياق، وذلك نوع من أنواع تبادل المواقع في ورود المفاهيم ومعانيها في القرآن الكريم.

وقد جاء في الحديث النبوي أيضا ما يصدق ترادف مفهومى الأمن والإجارة، في قوله صلى الله عليه وسلم: "من أمن رجلا على دمه فقتله فأنا برئ من القاتل، وإن كان المقتول كافرا"[١].

وفي حديث الإجارة "لقد أجرنا من أجرت يا أم هانئ"[٢].

(٧) الثقـــة :

وقد وردت كمعنى للأمن استنبطه الطبري من قوله تعالى: ﴿فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي أؤتمن أمانته وليتق الله ربه﴾[٣]، ليدلل به على ضرورة توافر جو من الثقة والأمانة بين الدائن والمدين في عملية الإقراض[٤]. وقد جاء في الحديث "المؤذن مؤتمن" ذلك أن "مؤتمن القوم هو الذي يثقون إليه ويتخذونه أمينا حافظا"[٥].

(٨) السـلام :

وهو معنى أورده الزمخشري في تفسير قوله تعالى: **﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾**[٦]، فقد ذكر أن المشار إليهم في الآية "هم ناس من ضعفة المسلمين الذين لم يكن لهم خبرة بالأحوال، ولا استبطان الأمور، كانوا إذا بلغهم خبر عن سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه أمن وسلامة أو خوف وخلل أذاعوا به.."[٧]، وقد جاء السلام والنجاة من الغرق مرادفين للأمن في حديث ركوب البحر "ما من رجل يقول إذا ركب السفينة بسم الله الملك الرحمن مجريها ومرساها إن ربي لغفور رحيم، وما قدروا الله حق قدره الآية، إلا أعطاه الله أمانا من الغرق حتى يخرج"[٨].

---

(١) انظر : علاء الدين على المتقي، مرجع سابق، جـ٤، ص ٣٣٦٥.

(٢) انظر المرجع السابق، جـ٤، ٣٦٢.

(٣) سورة البقرة ، الآية ٢٨٣.

(٤) انظر الطبري، مرجع سابق، جـ٦، ص ٩٧.

(٥) انظر : ابن منظور، مرجع سابق، جـ١٥٤، مادة أمن.

(٦) سورة النساء، الآية ٨٣.

(٧) انظر : الزمخشري ، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٥٤.

(٨) انظر : جلال الدين السيوطي ، جمع الجوامع، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م، العدد ٢١ من جـ٣ من السنن القولية، ص ٢٦٣٧ .

(٩) الديــــن :

وهو من المعانى التي ندر استعمال المفسرين وشارحي السنة لها كمرادف لمفهوم الأمن بطريقة مباشرة، وبصورة واضحة كما في المعانى السابقة، ورغم ذلك يمكن الربط بين مفهومى الأمن والدين كمترادفين، تعويلا على عدة أمور مستنبطة، منها من ناحية أنه قد ورد في الحديث أن "الإيمان أمانة، ولا دين لمن لا أمانة له"(١)، وحيث إن من معاني الأمانة الأمن والأمان على مايذكر اللغويون، فقد صار منطقيا إن يكون الدين أمنا. ومن ناحية ثانية فقد ثبت ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾(٢)، وحيث إن من معاني الإسلام - الذي هو الدين المرتضى للعالمين - الأمن والسلامة في الحديث الذي سئل فيه الرسول صلى الله عليه وسلم عن أي المسلمين خير، فقال "من سلم المسلمون من لسانه ويده"(٣) فإن جوهر الدين وحقيقته بناءً على ذلك، واستنتاجا منه هو الأمن، ومن ناحية ثالثة فإن الإيمان - كما سيرد لاحقا- هو جوهر التوحيد وهو بدوره جوهر الدين الإسلامي، فإذا ماثبت أن حقيقة الإيمان الأمن، وحقيقة التوحيد الأمن، فحينئذ يكون الدين هو الأمن، ولهذه المقدمات ما يؤكد صدقها في الأصول المنزلة، وقد جاء في الحديث "أتدرون من المؤمن؟ قالوا الله ورسوله أعلم؟ قال: من أمنه الناس على دمائهم"(٤).

(١٠) القــــوة :

وهى كالمعنى السابق من المعانى التي يصعب الاستدلال عليها من أقوال المفسرين وعلماء السنة، رغم أن للقوة موضعها من الأمن لا كمعنى من معانيه فحسب، بل وكإحدى مستلزمات حفظه واستمراره، بيد أن هذه الملاحظة لا تحجب تأكيد العلاقة بين الأمن والقوة كمترادفين، اعتمادا على ما ورد في حديث "الخازن المسلم الأمين الذي ينفذ - وربما قال يعطى- ما أمر به كاملا موفرا طيبا به نفسه، فيدفعه إلى الذي أمر له به أحد المتصدقين"(٥). هذا الحديث رغم رواية البخاري ومسلم له، إلا أن أيا من ابن حجر، أو النووى، شارحي الحديث لم يشيرا إلى معنى الأمن في الحديث(٦)، وهنا يصير الركون إلى ما قاله اللغويون مفيدا في استجلاء هذا المعنى، ويبدو للباحث أن ما ذكره بعضهم من أن الأمن - في أحد معانيه - هو القوى الذى يوثق في أمانته هو الأنسب في

---

(١) انظر: ابن منظور، مرجع سابق، ص ١٤٣ - مادة أمن.

(٢) سورة آل عمران ، الآية ١٩.

(٣) انظر : صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٠.

(٤) انظر : مسند أحمد، مرجع سابق، جـ٢، ٢١٥.

(٥) انظر : ابن حجر، مرجع سابق، جـ١٠، ص ٤؛ صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ٧، ١١١.

(٦) انظر : نفس المرجعين السابقين.

هذا المقام، خاصة وقد ورد الاستشهاد بهذا الحديث للتدليل على شروط ولاية بعض الأمور، كذلك فقد ورد عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قوله "ليس الرجل أمينا على نفسه إذا أخفته أو أوثقته أو ضربته"[1]، والذي يظهر للباحث أن لفظ الأمين هنا يرادف القوى، فكأن الأقرب إلى مقصد الخليفة أن هذه الأدواء الثلاثة التخويف، وتقييد الحركة، والضرب، إذا سلطت على إنسان ما تسلبه قوته وثقته في نفسه.

المطلب الثاني
دلالات معاني الأمن في الأصول

يثير الحديث عن هذه الدلالات مسألتين، الأولى تتعلق بطبيعتها، والثانية ترتبط بالمفهوم العام للأمن الذي تستبطنه.

المسألة الأولى : طبيعة الدلالات :

ويمكن بصددها القول:

١ - إن صعوبة استخراج بعض المعاني من النصوص القرآنية أو الأحاديث النبوية بصورة مباشرة، لا تحجب حقيقة أن هذا المفهوم من المفاهيم الإسلامية التي تكاد تتطابق معانيها في الأصول المنزلة مع نفس هذه المعاني في اللغة، وهذا التطابق منبعه أساسا أن اللغة العربية هى أساس البناء الأصولي، وهى مادته، وهى مفتاح التعامل معه والاقتراب منه، قبل الولوج إلى معانيه ومقاصده، وقيمه، ومنهاجه.

٢ - إن مجئ بعض المعاني لكي تحتل مكان المقدمة في أولويات تفسير المفسرين والمحدثين، والفقهاء للمفهوم - حسب وروده في النصوص المنزلة - وخاصة معنى عدم الخوف، قد يفسر كيف أن هذا المعنى بالذات - الذي يعد جماع بقية المعاني الأخرى في اللغة - قد حدا بكثير من هؤلاء العلماء أن ينزلوه نفس المنزل وهم بصدد تأويل معانى الأمن، ولذلك عد هؤلاء عدم الخوف في كثير من الأحيان من المعاني البدهية التي لا يجب الخوض في تأويلها كثيرا كمرادف للأمن.

٣ - إن بعضا من معاني الأمن التي ذكرها المفسرون تأويلا للنصوص في القرآن الكريم كان الغالب فيها اتفاقهم حولها، ومن ذلك معاني عدم الخوف،

---

(١) انظر : علاء الدين على المتقي، مرجع سابق، جـ٥، ص ٨٦٧.

وعدم الخيانة، والإجارة، بينما كانت هناك معان أخرى خرجت عن دائرة هذا الاتفاق، ومن ذلك معاني الثقة والحفظ، والطمأنينة، فإذا ما أضيف إليه سكوت معظمهم عن معني الدين والقوة، لاتضح أن المفهوم من المفاهيم التي تأثرت - بدفاع الاجتهاد في بعض معانيه - بالمؤثرات العلمية والخلفية اللغوية والفقهية لمن تعرض له من علماء السلف.

٤ - قد يكون من جور القول وعسفه - حين يرد مفهوم الأمن أو أحد مشتقاته في النصوص المنزلة - أن يقال إن ثمة معنى واحدا من معانيه هو المقصود في الآية القرآنية أو الحديث النبوي موضع الدراسة، بحيث لايقبل أي منهما أي معنى آخر، بل قد يكون عكس ذلك هو الصحيح، فما يصدق على المفهوم في اللغة من هذه الزاوية - أي إمكان وجود أكثر من معنى واحد له في النص الواحد - يصدق عليه في الأصول المنزلة.

٥ - إن أحدا من علماء السلف إذا ذكر معنى دون آخر من معاني المفهوم، فذلك لايعبر عن قصور في الفهم، أو عدم الإحاطة ببقية المعاني، وإنما يعنى أنه إنما انتقى من المعاني ما رآه الأنسب وسياق ورود مفهوم الأمن في النص الذي يتعامل معه، وعملية الانتقاء هذه تدخل في تحديدها اعتبارات كثيرة لعل أهمها فقه المتعامل مع النص، وعلمه واجتهاده.

المسألة الثانية : المفهوم العام للأمن في الأصول المنزلة :

الواقع أن ارتضاء أهل التفسير وعلماء الحديث لمعنى عدم الخوف كجماع لمعاني الأمن استمرار لنهج علماء اللغة في ذلك، لايكفى لبيان حقيقة المفهوم العام لعدم الخوف المرادف للأمن، من هنا - وفي ضوء ما ذكره هؤلاء العلماء من تأويلات وتفسيرات، فإن الباحث يرى أن عدم الخوف هو تعبير عن سنة إلهية في تحقيق حالة يستشعر من خلالها أن مصادر القلق والاضطراب لا وجود لها إلا في درجاتها الدنيا، وهي المصادر التي يمكن معها توقع مكروه في الزمن الآتي[1]، وهذا التعريف المبسط لمفهوم الأمن يتضمن عدة عناصر متكاملة:-

العنصر الأول: هو أن الأمن تعبير عن سنة إلهية من حيث إنه لا يخرج عن سنن الله في خلقه وفي تدبيره للكون، وتسييره للحياة، وهو كسنة نعمة من النعم التي قد يبتلى الله بها ابتلاء اغترار، أو ابتلاء تضييع، وفي كلا الحالين قد تسلب النعمة مادام حق الله

---

(١) انظر التعريف المقتضب للأمن الذي أورده الجرجاني - حيث إنه عنده يعنى "عدم توقع مكروه في الزمن الآتي" - في مؤلفه: التعريفات، ويليها رسالة في بيان اصطلاحات ابن عربي في الفتوحات المكية، القاهرة: مكتبة الحلبي، د.ت، ص ١٣.

فيها لا يؤدى، ومادامت شرائطها لا تحفظ، ومادامت متطلبات بقائها لاتكفل.

والثاني : أن الأمن حالة شعورية، إذ لا قيمة له إن لم يوجد الإحساس به، ويتولد الشعور بأن ثمه فارقا بينه وبين الخوف، وإن لم يتحول ذلك كله إلى إدراك حقيقي يتمخض عنه سلوك يؤكد أن ثمة ما يطمئن على السعي في الحياة والحركة لإعمارها وإصلاح الفاسد في مناحيها، ومقاصدها، ومنهاج الاقتراب منها.

والثالث : أن طبيعة الأمن كإحساس أو شعور تستلزم كائنا حيا، إنسانا أو غيره، ولذلك حرص الإسلام على أن يغلف الأمن حياة الإنسان، وحياة الكائنات الحية الأخرى السخرة لخدمته ونفعه، ومساعدته على أداء رسالته الاستخلافية، أيا كان موقعه، ودوره في هذه الرسالة، وتلك حقيقة التسخير المشار إليه في كثير من الآيات، كقوله تعالى: ﴿**ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض، وأسبغ عليكم نِعَمَهُ ظاهرة وباطنة**﴾[1]، وقوله: ﴿**وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون**﴾[2].

والرابع : ان الأمن لكونه حالة شعورية، هو اطمئنان إلى عدم توقع مكروه في الزمن الآتي[3]، أيا كان مصدر وشكل هذا المكروه، وسوف يرد كيف أنه قد يصيب الدين، أو العقل، أو النفس، أو العرض، أو المال، وقد يصيبها كلها، بيد أن عدم توقع المكروه لا يعنى أن الأمن حالة مستقبلية فقط، ذلك أن من لا أمن له في حاضره لا أمن له في مستقبله، وإنما تنطلق الثقة في أمن المستقبل من الإحساس الحقيقي بأن أمن الحاضر لا موضع للشك فيه.

والخامس : أن الأمن إذا كان لا ينفصل عن الزمن بحال من الأحوال، في الحاضر والمستقبل فهو أيضا لا ينفصل عن المكان، وكفى في هذا المقام القول بأن أهمية اعتبار المكان كعامل أساسي في الأمن قد تفسر لماذا ألصق الإسلام صفته - أي الأمن - ببعض الأماكن المقدسة، التي سماها الحرم الآمن، والبلد الآمن.

---

(١) سورة لقمان، الآية ٢٠ .

(٢) سورة الجاثية، الآية ١٣ .

(٣) بناءً على تعريف الجرجاني في التعريفات، مرجع سابق، ص ٣١.

المطلب الثالث

أبعاد الأمن ومكوناته في الأصول

يأتي تناول أبعاد الأمن في الأصول - وعلى هدى من المعاني السابقة - على نفس منوال التناول اللغوي لها، ولكن بشئ من التفصيل الذي يتفق مع عطاء هذه الأصول وإثرائها لهذه الأبعاد، وهنا يمكن الإشارة إلى أهمها في الآتي:-

أولا : المؤمن :

وهو كما سبق واهب الأمن ومصدره، والمتسبب في إيجاد حالة الأمن، فإذا ما اتخذت اللغة دليلا للبحث عن حقيقة المؤمن في الأصول المنزلة، يمكن القول إن المؤمن قد يكون:

١ - الله المؤمن :

ذلك أن أحد أسماء الله تعالى المؤمن في قوله: ﴿**هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن**﴾(١)، وقد عدد أهل العلم لهذا الاسم من المعاني الكثير، فقد نقل بعضهم "أن المؤمن هو الذي أمن خلقه أن يظلمهم، وهو أيضا الذي صدق عباده المؤمنين في إيمانهم به"(٢)، وعند بعضهم "هو الذي يصدق عباده وحده، فهو مؤمن من الإيمان، التصديق، أو يؤمنهم في القيامة من عذابه فهو من الأمان، والأمن ضد الخوف"(٣)، وعند البعض الثالث "هو الذي وحد نفسه بقوله ﴿**وإلهكم إله واحد**﴾"(٤)، وقيل هو الذي أمن أولياءه عذابه، وقيل "إن الله تعالى يصدق عباده المسلمين يوم القيامة إذا سأل الأمم عن تبليغ رسلهم فيقولون: ما جاءنا من رسول ولانذير، ويكذبون أولياءهم ويؤتى بأمة محمد صلى الله عليه وسلم فيسألون عن ذلك فيصدقون الماضين فيصدقهم الله، ويصدقهم النبى صلى الله عليه وسلم.."(٥) وعند آخرين "هو المصدق رسله بإظهار معجزاته لهم، ومصدق المؤمنين ما وعدهم به من الثواب، ومصدق الكافرين ما وعدهم من العقاب"(٦)، وقيل: "المؤمن هو واهب الأمن وواهب الإيمان"(٧).

---

(١) سورة الحشر، الآية ٢٣.

(٢) انظر: ابن كثير، مرجع سابق، جـ٤، ص ٣٤٣.

(٣) انظر: ابن الأثير، النهاية، مرجع سابق، جـ١، ٥٤.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٦٣.

(٥) انظر: مادة أمن في المعاجم اللغوية السابق الإشارة إليها، وخاصة ما أورده ابن منظور في لسان العرب.

(٦) انظر: القرطبي، مرجع سابق، جـ١٨، ص ٤٦ .

(٧) انظر: سيد قطب، مرجع سابق، جـ٦، ص ٣٥٣٣.

٢ - القرآن الكريم :

إذا كان الأمن والألوهية صنوين فطبيعي أن يكون الأمن والقرآن كذلك، فالقرآن كلام الله ووحيه إلى نبيه، وبه يهدى الله سبل السلام، الذي هو أحد معاني الأمن **﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه، ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾**[١].

وإذا كانت تلك بعض ظلال الأمن في جنبات القرآن، فإن الفوز بها منوط بكيفية استنصاح القرآن، والنصح له، عملا بالحديث "الدين النصحة، قلنا لمن؟ قال - أي الرسول صلى الله عليه وسلم - لله ولكتابه ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم"[٢]، أما من تنكب طريقه، وحاد عن هديه فلا أمن ولا أمان له﴿ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا، ونحشره يوم القيامة أعمى...﴾[٣].

٣ - الرسول صلى الله عليه وسلم :

لا تعدو سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم أن تكون سيرة الأمن بكل معانيه، تحقيقا له، وحفاظا عليه، ودرءا لمصادر تهديده، أو جهادا لكي تنعم الدعوة والدولة بآثاره، ولاعجب في ذلك بعد أن جاء في الحديث "النجوم أمنة للسماء، فإذا ذهب النجوم أتى السماء ماتوعد، وأنا أمنة لأصحابي، فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون"[٤]، ولاشك أن أمن الرسول صلى الله عليه وسلم في حياته استظل به المسلمون وغير المسلمين طوال عصره، أما أمنه بعد مماته فمنوط باتباع منهجه، وذلك مقام النصح الوارد في الحديث السابق، ولذلك يتفاوت الإحساس بالأمن في معية السنة تبعا لتفاوت الالتزام بها، وقد حدد الحديث النبوي بعض درجات هذا الالتزام، ومن ثم درجات الإحساس بالأمن، في قوله صلى الله عليه وسلم "مثل مابعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا، فكان منها نقية قبلت الماء، فأنبتت الكلأ الكثير، وكانت منها أجادب أمسكت الماء، فنفع الله بها الناس، فشربوا، وسقوا، وزرعوا، وأصابت منها طائفة أخرى إنما هى قيعان لا تمسك ماء، ولا تنبت كلأ، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به"[٥].

---

(١) سورة المائدة، الآية ١٥-١٦.

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ٢، ص ٢٧.

(٣) سورة طه، الآية ١٢٤.

(٤) انظر شرح الحديث في صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٦، ٨٢ .

(٥) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، جـ١، ص ٢٧٤-٢٧٥.

٤ - الصحابة خاصة :

وأمانهم لمن يلحق بهم أو يأتى بعدهم على نفس منهجهم هو أمان نابع من حقيقة ما التزموا به وألزموا أنفسهم طريقه، فاستحق المقتدون بهم - لاقتدائهم هم أنفسهم بالنبى صلى الله عليه وسلم - أن يكونوا في معية أمن الرسالة الإسلامية، ولذلك جاء في حديث سابق "وأصحابي أمنة لأمتى فإذا ذهب أصحابي أتى أمتى مايوعدون"، وها هو الصحابي ابن مسعود يشرح بعض الأسباب التي صار بمقتضاها الصحابة أهلا لأن يأمنوا ويأمن في جنابهم كل من اهتدى بهديهم، فقد روى عنه قوله "من كان مستنا، فليستن بمن قد مات، فإن الحي لا يؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم كانوا أفضل هذه الأمة، أبرها قلوبا، وأعمقها علما، وأقلها تكلفا، اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم لإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم على أثرهم، وتمسكوا بما استطعتم من أخلاقهم، وسيرهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم"[(١)].

٥ - المسلمون عامة :

وهم كمؤمنين - أي يصدر عنهم فعل الأمن - قد يؤمنون بعضهم البعض، وقد يؤمنون المنافقين، وقد يفعلون ذلك مع أهل الذمة، وكذلك مع المشركين المستأمنين فهم يؤمنون أنفسهم لأن الأمن صفة أساسية من صفات وخلق المسلم مع أخيه المسلم، كما جاء في حديث "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم"[(٢)]، وجاء الأمن في بعض الأحاديث دليلا على أفضل ما يميز المسلم كما في حديث "أكمل المؤمنين من سلم المسلمون من لسانه ويده"[(٣)]، وأما كونهم يؤمنون المنافقين فلأن المسلمين يشكلون إحدى الجبهات التي يجنح المنافقون إلى طلب الأمن في جوارها، في قوله تعالى: **﴿ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم، كُلَّ ما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها﴾**[(٤)].

وكفالة الأمن للمنافقين تقتضى أن يؤاخذهم المسلمون بالظاهر وفق حدود سيرد تفصيل لها، والأصل في ذلك ما جاء في الحديث "بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم جالس إذ جاءه رجل فساره، فلم ندر ما ساره، حتى جهر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإذا هو يستأذن في قتل رجل من المنافقين. فقال: أليس يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله؟ قال: بلى، ولا شهادة له، قال: أليس يصلي قال: بلى، ولا صلاة

---

(١) انظر: ابن الديبع الشيماني، مرجع سابق، جـ١، ص ٢٦.

(٢) انظر: ابن الديبع الشيباني، مرجع سابق، جـ١، ص ١٨.

(٣) انظر: علاء الدين على المتقى، مرجع سابق، جـ١، ٣٦.

(٤) سورة النساء، الآية ٩١.

له، قال أولئك الذين نهاني الله عن قتلهم"[1].

وأما كونهم يؤمنون أهل الكتاب والذمة فهذا ثابت في الأصول المنزلة، وخبرة التعامل السياسي في عصرى النبوة والخلافة الراشدة، بموجب عقد الذمة الذي يرتب لهم على المسلمين حقوقا تحمى حرماتهم وأعراضهم وأموالهم، ودور عباداتهم، وهذه الأمور لها موضعها من النقاش في موضع لاحق.

وكذلك فان المسلمين يؤمنون المشركين، وأصل ذلك قوله تعالى: **﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه. ذلك بأنهم قوم لايعلمون﴾**[2]، بيد أن الخلاف معقود حول قضايا كثيرة في أمان المشركين، ومن ذلك جواز - أو عدم جواز - إعطاء الأمان من قبل غير إمام المسلمين، وأحكام هذا الأمان، وطبيعته، وآثاره، وأنواعه.

ثانيا : الأمن :

إنه المتلقى لرسالة الأمن بكل معانيها، وقد صدرت عن المؤمن، بهذا المعنى فإن حديث الأصول المنزلة عن الأمن يستدعى محاولة تحديد أولئك الذين ينطبق عليهم هذا الوصف، وذلك أمر من الصعوبة بمكان، لأن القرآن والسنة ذكرا أصنافا متعددة من الأمنين، ويمكن أن نعدد بعضها كالآتي:-

١ - الأنبياء :

لم ينفك القرآن يعرض في كثير من آياته نماذج لجهاد الأنبياء لتحقيق الأمن لدعوتهم ومن تبعهم، وكانت سنة التدافع بين دعوة الحق معهم، ودعوى الباطل مع غيرهم، وفي كل جولة من جولات التدافع لم تتخل القدرة الإلهية عن الدعوة ودعاتها، **﴿إنا لننصر رسلنا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد يوم لا ينفع الظالمين معذرتهم ولهم اللعنة ولهم سوء الدار﴾**[3].

ولعل أكثر الأنبياء الذين تناولهم حديث الأمن مباشرة في الأصول المنزلة، خاصة في القرآن، إبراهيم، وموسى، ويوسف، ومحمد صلى الله عليهم جميعا وسلم، وسيأتي الحديث عن نبى الله إبراهيم في موضع لاحق، أما الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم فسيستغرق مساحة واسعة في ثنايا هذه الدراسة، وتبقى الإشارة الموجزة إلى أمن الله تعالى لنبييه موسى ويوسف عليهما السلام.

---

(١) انظر: ابن الديبع، مرجع سابق، جـ١، ١٩.

(٢) سورة التوبة، الآية ٦ .

(٣) سورة غافر، الآية ٥١ - ٥٢.

فأما الأول فقصته مع فرعون وجنوده وحاشيته هى قصة الجهاد ضد نظام اتخذ عقيدة التوحيد وراءه ظهريا، فقد كان فرعون - حسب حديث القرآن عنه في أكثر من آيـة[1] - نموذجا للباطل الذي جمع إلى فساد القيادة وإفساد العقيدة والبطش والعناد والجبروت والتكبر والغرور، وغير ذلك مما جعله نموذجا فاسدا للممارسة السياسية[2].

وبموجب المساندة الإلهية، وفي ظلال من تأييد الله لدعوته كانت جولات نبى الله وأخيه والفئة المؤمنة معهما مع فرعون وقومه وسحرته وبطانة السوء من حوله، حتى كان نصر الله تعالى مقرونا بسوء العاقبة للفئة الظالمة ﴿**فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين ، وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار ويوم القيامة لاينصرون ، وأتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ، ويوم القيامة هم من المقبوحين**﴾[3].

وأما نبى الله يوسف عليه السلام فكان مثلا في كيفية الثبات على العقيدة والانطلاق من هذا الثبات إلى الدعوة إليها، لكنه لم يكن بدعا من الأنبياء الذين ابتلاهم الله بالمخاوف والابتلاءات العظيمة، مابين كراهية إخوته ومكرهم له بمحاولة إغراقه، وإخضاعه للبيع والشراء بين من أخرجوه من البئر وبين ملك مصر، واتهامه - زورا وعدوانا - بارتكاب الفاحشة مع امرأة الملك، وادخاله السجن، والاتهام بالسرقة إلى غير ذلك مما ورد في سورة "يوسف"، وقد كانت العاقبة كعاقبة الأنبياء الذين صبروا وجاهدوا، حيث التخلص من جميع المخاوف فضلا على التمكين في الأرض ﴿**وكذلك مكنا ليوسف في الأرض يتبوأ منها حيث يشاء نصيب برحمتنا من نشاء ولا نضيع أجر المحسنين ولأجر الآخرة خير للذين آمنوا وكانوا يتقون**﴾[4].

٢ - المسلمون :

هناك أكثر من حالة تبدو فيها صورة المسلمين كآمنين، بل تتعدد الحالات تبعا لتنوع حديث الأصول المنزلة عن هذه الصورة، فأحيانا يكون المسلمون آمنين بموجب رضاء الله وتوفيقه وتوبته، ولذلك يقول تعالى: ﴿**قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون**﴾[5]، وأحيانا يكون المسلمون

---

(١) انظر بصفة خاصة مادة فرعون وما يدخل تحتها من آيات قرآنية في: أحمد فؤاد عبدالباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بيروت: موسسة جمال للنشر، د.ت، ص ٥١٥-٥١٦.

(٢) انظر: خصائص هذا النموذج الفرعوني في: سيف الدين عبدالفتاح، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٤٧٤-٤٩٨.

(٣) انظر الآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر اسم موسى عليه السلام، واسم فرعون في: أحمد فؤاد عبدالباقي، مرجع سابق، ص ٦٨٠-٦٨٢، ص ٥١٥-٦١٦. والآيات في المتن من سورة القصص / ٤٠-٤٢ .

(٤) سورة يوسف، الآية ٥٦.

(٥) سورة البقرة، الآية ٣٨.

آمنين بموجب صيانة وتأمين حرماتهم، ولذلك جاء في الحديث "أشرف الإيمان أن يأمنك الناس، وأشرف الهجرة أن تهجر السيئات، وأشرف الجهاد أن تقتل ويعقر فرسك"[1]، وقد جاء في الحديث "لايدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه"[2]، وأحيانا يكون المسلمون آمنين لأمان الله لهم من عذاب القبر، وفي الآخرة، لما روى في الحديث "من مات مرابطا في سبيل الله أجرى عليه عمله الصالح الذي كان يعمله، وأجرى عليه رزقه، وأمن الفتان - الشيطان - وبعث يوم القيامة آمنا من الفزع"[3].

٣ - المنافقون :

وقد سبق القول إن المسلمين يؤمنونهم بسبب ما يظهرون من إسلام، وإن انطوت سريرتهم على غير ذلك حيث استبطان الكفر والولاء لغير المسلمين، لقد صاروا بهذا الوضع آمنين، ماداموا يلقون السلم إلى المسلمين ويكفون أيديهم، وإلا كان الأخذ على أيديهم واجبا لقوله تعالى: ﴿**فإن لم يعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا**﴾[4].

٤ - غير المسلمين :

ويدخل فيهم من ناحية، أهل الكتاب الذين لهم الأمن ماداموا قد صاروا من رعايا الدولة الإسلامية بموجب عقد الذمة الذي لهم على المسلمين، وبموجب ارتضائهم شروط الإسلام ومقاصده في التعامل معهم، وهذا حديث متعدد الأبعاد والزوايا، وله موضع لاحق، كما يدخل فيهم من ناحية أخرى المشركون، الذين يأمنون بموجب قوله تعالى ﴿**وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون**﴾[5].

وقد جاء في الحديث "ذمة المسلمين واحدة فمن أخفر مسلما فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لايقبل منه صرف ولا عدل"[6].

٥ - بعض الأقوام والقبائل :

فقد تحدث القرآن الكريم عن أمن بعض الأقوام والقبائل، وسماها بأسمائها كحديثه

---

(١) انظر: القرطبي، مرجع سابق، جـ١٤، ١٠٤.

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٧.

(٣) انظر: تفسير القرطبي، مرجع سابق، جـ٤، ص ٣٢٣.

(٤) سورة النساء، الآية ٩١، انظر ما أورد الطبري في: جامع البيان، مرجع سابق، جـ٩، ص ٢٦-٢٩.

(٥) سورة التوبة، الآية ٤ .

(٦) قال ابن حجر "إن الخفر هو نقض العهد، وقد اختلف في معنى الصرف والعدل، وهي عند الجمهور الصرف بمعنى الفريضة، والعدل، بمعنى النافلة.. وهناك أقوال أخرى". انظر: فتح الباري؛ مرجع سابق، جـ٨، ص ٢١٣-٢١٥.

عن قوم صالح عليه السلام في قوله تعالى: ﴿أتتركون فيما ههنا آمنين﴾[1]، وهم الذين ظنوا بقاء النعمة وطول العمر، فحذرهم نبي الله صالح ما هم فيه من النعمة، وخوفهم سلبها، والحساب بعد ذلك[2]، وكذلك حديثه عن قوم يونس عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ومتعناهم إلى حين**﴾[3]، فقد استثناهم الله تعالى من أهل القرى الذين لم ينفعهم إيمانهم بعد نزول العذاب بساحتهم، وأخرجهم منهم، وأخبرهم أن إيمانهم نفعهم خاصة من بين سائر الأمم غيرهم[4].

ويدخل في نطاق هذه القرى وتلك القبائل ما حكاه القرآن عن نعمة الأمن التي امتن الله بها على قريش في قوله تعالى: ﴿**فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف**﴾[5].

وهكذا لاتقف وجهة الأمن في الأصول المنزلة عند ناحية أو صنف معين من البشر بل تسعى لتعم ما على الأرض من مخلوقات، أو بعبارة أخرى لتضم كل دابة على الله رزقها ومستودعها، وفق حدود وضعها الشارع الحكيم[6].

---

(١) سورة الشعراء، ١٤٦.

(٢) انظر: القرطبي، مرجع سابق، جـ١٣، ص ٢٢٧؛ سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ٥، ص٢١١٦.

(٣) سورة يونس، الآية ٩٨.

(٤) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ١٥، ص ٢٠٥: ٢٠٦ .

(٥) سورة قريش ، الآية ٣ : ٤ .

(٦) لعلها مناسبة هنا إلقاء الضوء على بعض خطوط عناية الإسلام بأمن الغير والحيوان وهنا يمكن القول إن الإسلام قد أثبت لهذه الأمم حماية وأمنا وصيانة في الروح والجسد قلما توافرت في شرائع أخرى، انطلاقا من كونها أمما أمثال البشر "وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم" (الانعام/٣٨)، بل وتسبح بحمده "تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن. وإن من شئ إلا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم" (الإسراء/٤٤)، لكن ما كفله الإسلام للطير والحيوان من ضمانات تنأى بهما عن الامتهان أو الإيذاء أو التعذيب لا ينطبق على ما أباح قتله في الحل والحرم مثل ما جاء في حديث "خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم: الحية، والغراب الأبقع، والفأرة، والكلب العقور، والحدأة" انظر: الشوكاني، نيل الأوطار، القاهرة: مكتبة المسلم، د.ت، جـ٨، ص ١٢٤، وحتى في حالة القتل لايبيح إلا الإحسان، لما جاء في الحديث "إن الله كتب الإحسان على كل شئ فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليحد أحدكم شفرته، وليرح ذبيحته" (انظر: النووى، الأربعون النووية وشرحها، القاهرة: المطبعة السلفية، طبعة ثانية ١٣٩٥، ص ٤٤-٤٥)، كما ميز الإسلام فيما لم يحرم قتله بين الحلال الطيب من الطير والحيوان، وبين الحرام الخبيث منه، فأباح التعامل مع كليهما من خلال دائرة الحلال والحرام وفق نظام فقهي، له شروطه وحدوده، التي بينها الفقهاء، في كتب الفقه، تحت باب الأطعمة والصيد والذبائح، (انظر على سبيل المثال ما أورده الشوكاني، مرجع سابق، جـ٨، ص ١٠٦ ومابعدها)، ومن ناحية أخرى فإن الإسلام حين أباح بصفة عامة الانتفاع بالحلال الطيب من الطير والحيوان حد حدودا يجب الوقوف عندها حتى لاينقلب الانتفاع إلى اللهو=

ثالثا – أدوات الأمـن :

وهى مجموعـة الوسـائط الـتي يستعان بهـا في إنجـاز العملية الأمنيـة، والإجابـة على التساؤل المتعلق بكيفية تحقيق الأمن، شعورا وواقعا، والحق أن الأصـول المنزلـة لم تتنـاول أدوات الأمن بطريقة واحدة في النصوص التي شغل فيها المفهوم – أو مشـتقاته – حـيزا واضحا، بل يمكن استنباط أربع طرائق في التناول هى على النحو التالي:-

١ – طريقة بعض النصوص التي جمعت في حديثها عن أدوات الأمن بين ما هو ذات طابع مادى ملموس، وبين ما هو ذات طـابع غـير مـادي غـير ملمـوس، ومنها ما ورد عن الأدوات التي كفل الله بها الأمن لمكة في قوله تعالى ﴿**وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكـان...**﴾[1]، لهذه القرية وهى مكة عند كثير من المفسرين – جمع الله لها أمن المكانة إذ شرفها بجعلها حرما آمنا، وأمن المكان، من حيث منع الاعتداء عليهـا وانتهـاك الحرمـات عندها، ومن حيث كفل لأهلها الرزق مع الحجيـج ومـع القوافـل الأمنيـة مـع أن أهلها كانوا في وادٍ قفر فقير غير ذى زرع، وهكذا سـلط الله علـى مكـة أداتـين من أدوات الأمن، الأولى مادية وهى كفالـة الأرزاق، والثانيـة غـير ماديـة، وهـى سلب الخوف من أهلها، كذلك يدخل ضمن هذه النصوص أيضـا مـا ورد عـن أدوات الأمن يوم بـدر في قولـه تعـالى: ﴿**إذ يغشـيكم النعـاس أمنـة منـه وينـزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الأقدام**﴾[2].

٢ – طريقة بعض النصوص التي تفردت بالحديث عـن بعـض أدوات الأمـن التي تغلب عليها الصفة المادية الملموسة فقط، ومنها مـا ورد بشـأن تنظيـم المـرور بالأسلحة في الأمـاكن الـتي تشـهد تجمعـات المسلمين كالمسـاجد والأسـواق في

= والعبث بهذه المخلوقات، منها تحريم اللعب أو اللهو بها فيمـا لا مصلحـة فيـه، أو المثلة بهـا، أو التحريـش بينها، أو قتلها صبرا،أي بالنصب على القتل، أو الحبس عليه، (انظـر بعـض مـا ورد عـن النبي صلـى الله عليـه وسلم في هذا الشأن في: أبوبكر بن العربـي، أحكـام القـرآن: تحقيـق على محمـد البجـاوى، القـاهرة: الحلبي، ١٣٧٦هـ، ١٩٥٧م، جـ٣، ص ١٦١٠، ابن الديبع الشيباني، مرجع سـابق، جـ٤، ص ١٥٤-١٥٦، الجـامع الكبير للسيوطي، مرجع سابق، عدد ٢٠ من جـ٣، ص ٢٤٩٩)، ويضاف إلى ماسبق ما جاء في الحديث "نهى رسـول الله صلى الله عيه وسـلم عـن قتـل أربـع مـن الـدواب النحلـة، والنملـة، والهدهـد، والصـرد" (انظـر الشوكاني، مرجع سابق، جـ٨، ص ١٢٤) بل ان الحديث النبوي يذكر أن امرأة دخلت النار في قطة حبسـتها فلا هى أطعمتها ولا هى تركتها تأكل مـن رزق الله في الأرض، (انظـر ابـن العربـي، أحكـام القـرآن، مرجـع سابق، جـ٣، ص ١٦١٠: ١٦١١).

(١) سورة النحل، الآية ١١٢.

(٢) سورة الأنفال، الآية ١١.

حديث "من مر في شي من مساجدنا أو أسواقنا بنبل فليأخذ بنصالها، لا يعقر بكفه مسلما"[1] ويلاحظ أن هذه الأداة المادية تساهم في تحقيق الأمن بالامتناع عن استخدامها في غير حلها، ولذلك ورد في حديث آخر "من حمل علينا السلاح فليس منا"[2]، وفي رواية "من سل علينا السيف فليس منا"[3]، وكذلك من الأدوات ذات الصبغة المادية ما ورد بشأن اتخاذ بعض القرى الظاهرة كأدوات للأمن في قوله تعالى: ﴿**وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالى وأياما آمنين**﴾[4].

٣ - طريقة بعض النصوص التي تفردت بالحديث عن أدوات الأمن التي تغلب عليها فقط الصفة غير المادية ومنها ما ورد عن التقوى كأداة من خير أدوات المؤمنين طريقا إلى أمنى الدنيا والآخرة في قوله تعالى: ﴿**إن المتقين في جنات وعيون ادخلوها بسلام آمنين**﴾[5]، وقوله ﴿**إن المتقين في مقام آمنين في جنات وعيون**﴾[6] وما تبوأ هؤلاء المتقون منزلتهم هذه إلا بتقواهم الله، بأداء طاعته، واجتناب نواهيه[7]، كذلك يدخل ضمن هذه الطبقة ما ورد بشأن النعاس يوم أحد بعد أن أصاب المسلمين ما أصابهم لما تخلف بعضهم عن أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكانت هذه الأداة التي تكرر تسليطها لصالح المسلمين في غزوة بدر من قبل. يقول تعالى بشأن يوم أحد: ﴿**ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاسا يغشى طائفة منكم**﴾[8].

كذلك فإن من الأدوات غير المادية التي تعد أعظم أدوات الأمن على الإطلاق الإيمان الخالص الذي لا تشوبه شائبة شرك، كما ورد في قوله تعالى ﴿**الذين**

---

(١) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، جـ٣، ص ١١٦-١١٧ .

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٠٧-١٠٨، وقال النووى: "فأما تأويل الحديث فقيل هو محمول على المستحل بغير تأويل فيكفر ويخرج من الملة، وقيل معناه ليس على سيرتنا الكاملة وهدينا" انظر المرجع السابق.

(٣) انظر المرجع السابق.

(٤) سورة سبأ، الآية ١٨، انظر: القرطبي، مرجع سابق، جـ١٤، ص ٢٨٩: ١٩٠، وانظر في تأويل القرى التي بارك الله فيها: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ٣، ص ٥٣٣:٥٣٤ .

(٥) سورة الحجر، الآية ٤٥ - ٤٦ .

(٦) سورة الدخان، الآية ٥١ - ٥٢ .

(٧) لاحظ في تفسير آيتى سورة الحجر: الطبري جامع البيان، مرجع سابق، جـ١٤، ص ٣٦؛ وفي تفسير آيتى سورة الدخان، نفس المرجع السابق، جـ٢٥، ص ٣٥ .

(٨) سورة آل عمران، الآية ١٥٤، انظر: تفسير معنى الغم وما قيل من آراء في ذلك في ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ١، ص ٤١٧ .

آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾[1]، وقد ذكر المفسرون أن المقصود بالظلم هو الشرك لما روى عن ابن مسعود (أنه لما نزلت هذه الآية شق ذلك على الناس، فقالوا: يارسول الله: أينا لا يظلم نفسه؟ قال: إنه ليس الذي تظنون، ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح - لقمان الحكيم - **﴿يابنى لاتشرك با لله إن الشرك لظلم عظيم﴾** إنما هو الشرك[2]، ويلحق أيضا بالأدوات غير المادية الدعاء، كأداة كان الرسول صلى الله عليه وسلم يلوذ بها، ويأمر المسلمين بالمواظبة عليها خاصة في الشدائد، ولذا روى عنه "اللهم استر عوراتي، وآمن روعاتي"[3].

٤ - طريقة بعض النصوص التي لم تحدد فيها أدوات الأمن بصورة مباشرة، وهذه بدورها يمكن تصنيفها إلى صنفين، **أولهما** النصوص التي يمكن استنباط أدوات الأمن منها من خلال ما رواه بعض المفسرين، أو ما شرحه علماء الحديث، والفقهاء، ومثال ذلك ما ورد في قوله تعالى: **﴿وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا﴾**[4]، وقوله تعالى: **﴿ومن دخله كان آمنا﴾**[5]، فظاهر الآيتين لا يشير إلى أدوات معينة يكفل من خلالها الأمن للحرم أو لمن دخله، لكن المفسرين اجتهدوا في ذلك، فكانت لهم آراء أخرى حول حقيقة هذا الأمن وكيفيته وأدواته وقد سبقت الإلماحة إلى ذلك، وثمة مثال آخر يتعلق بموقف بعض المسلمين إذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف كما حكى القرآن **﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعو به. ولو روده إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾**[6]، ففي هذه الآية لا يبدو لأدوات الأمن مكانا واضحا يمكن تبينه للوهلة الأولى، إلا أن بعض المفسرين اجتهدوا في ذلك، فرأى الطبري ان أداة الأمن المشار إليها في الآية هى الغلبة على العدو[7]، بينما يجدها المتفحص في تفسير القرطبي في ظفر المسلمين وقتلهم عدوهم[8].

أما الصنف الثاني، فهو النصوص التي يصعب إن لم يكن ينتقى استنباط

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٨٢ .

(٢) انظر في تأويل معنى الشرك: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ١١، ص ٤٩٢، القرطبي، مرجع سابق، جـ٧، ص ٣٠، ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٥٢-١٥٣ .

(٣) انظر. مسند أحمد، مرجع سابق، جـ٢، ص ٢٥، القرطبي، مرجع سابق، جـ٧، ص ٨١ .

(٤) سورة البقرة، الآية ١٢٥ .

(٥) سورة آل عمران، الآية ٩٧ .

(٦) سورة النساء، الآية ٨٣ .

(٧) انظر : الطبري ، جامع البيان، مرجع سابق، جـ٨، ص ٥٦٨.

(٨) انظر: القرطبي ، مرجع سابق، جـ٥، ص ٢٩١.

أدوات الأمن من خلال سياقها في الآيات القرآنية، أو الأحاديث النبوية، أو من خلال تأويل المفسرين، أو علماء السنة، ومثال ذلك ما ورد بشأن صلاة الخوف في قوله تعالى: **﴿فإن خفتم فرجالا أو ركبانا فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾**[1]، فهذه الآية لها تأويلها عند بعض المفسرين إلا أن تأويلاتهم انصبت حول مفهوم الأمن ذاته دون أدواته، ومثاله أيضا ما ورد في حديث "رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله، وأجرى عليه رزقه، وأمن الفتان"[2]. فقد ذكر النووى المقصود بالفتان، دون تحديد كيفية معينة يأمن خلالها المرابط منه[3].

رابعا – المأمن :

وهو كما سبق القول موضع الأمن – زمانه ومكانه – الذي من خلاله تتبدى آثار الأمن على الأمن بقطع النظر عن أداة ذلك ويمكن التمييز بين عدة أشكال من المأمن.

الشكل الأول : وهو الذي يصير فيه المأمن مرادفا لبعض البلاد أو المدن على وجه التحديد والقطع، ومن ذلك مكة والمدينة، ومكة هى البلد المقصود – كما سبق – في قوله تعالى: **﴿رب اجعل هذا بلدا آمنا﴾**[4]، وقوله: **﴿رب اجعل هذا البلد آمنا﴾**[5]، وذلك قول كثير من المفسرين، مشيرين إلى دعاء إبراهيم عليه السلام "أن يجعل الله مكة آمنا من الجبابرة وغيرهم، أن يسلطوا عليه، ومن عقوبته أن تنالها، كما تنال سائر البلدان من خسف وأئتفاك وغرق، وغير ذلك من سخطه ومثلاته التي تصيب سائر البلاد[6]، وهى أيضا المرادة بقوله تعالى: **﴿وهذا البلد الأمين﴾**[7]، أي الآمن من أعدائه أن يحاربوا أهله أو يغزوهم[8]، وقيل هى البلد الذي يحفظ من دخله كما يحفظ الأمين ما يؤتمن عليه، أو هى بلد مأمون الغوائل[9].

وما يصدق على مكة يصدق على الكعبة، فهى البيت الآمن في قوله تعالى **﴿وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا﴾**[10]، لأنه كان في الجاهلية معاذا لمن استعاذ به[11]، وهى

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٣٩ .

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٣، ص ٦١ .

(٣) انظر المرجع السابق.

(٤) سورة البقرة ، الآية ١٢٦ .

(٥) سورة إبراهيم، الآية ٣٥ .

(٦) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ٣، ص ٤٤-٤٥ .

(٧) سورة التين، الآية ٣ .

(٨) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ٣٠، ص ٢٣١ .

(٩) انظر: ما أورده الزمخشري في الكشاف، مرجع سابق، جـ٢، ص ٥٥٧ .

(١٠) سورة البقرة ، الآية ١٢٥ .

الحرم الآمن في قوله تعالى: ﴿أولم يروا أنا جعلنا حرما أمنا ويتخطف الناس من حولهم﴾[1]، وبموجب حرمة الكعبة وأمنها استحق من دخلها أن يكون ذا أمن ﴿ومن دخله كان آمنا﴾[2]، ذلك "أن من لجأ إليه من عقوبة لزمته، عائذا به فهو آمن ما كان به حتى يخرج منه وإنما يصير الخوف بعد الخورج، أو الإخراج منه، فحينئذ هو غير داخله ولا هو فيه[3].

وثمة ملاحظة جديرة بالاعتبار هنا. وهي أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يربط بين أمن وحرمة البيت الحرام، وبين أمن وحرمة المسلم، ربط تشابه وترادف أحيانا، وقد جاء في خطبة له يوم النحر "فإن دماءكم، وأموالكم، واعراضكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا، في شهركم هذا"[4]، ولكن أمن وحرمة المسلم يرجحان حين تترجح الأفضلية لأحدهما، وذلك كان الصحابي ابن عمر يقول - وقد نظر إلى الكعبة "ما أعظمك وأعظم حرمتك، والمؤمن أعظم حرمة عند الله منك"[5]. أما المدينة فلا تقل حرمتها، أو مكانتها عند الله - ومن ثم عند المسلمين - عن مكة، فهي أيضا دار أمن وأمان، تكفل الله بحفظها كذلك، وقد جاء في الحديث "ليس من بلد إلا سيطؤه الدجال إلا مكة والمدينة، ليس له من نقابها ثقب إلا عليه الملائكة، صافين يحرسونها، ثم ترجف المدينة ثلاث رجفات فيخرج الله كل كافر ومنافق"[6]. وتأتي مصر لتكون هي الأخرى مأمنا في بشارة يوسف عليه السلام لأهله حين دخلوا عليه، وضم أبويه إليه ﴿فلما دخلوا على يوسف آوى إليه أبويه وقال ادخلوا مصر إن شاء الله آمنين﴾[7]، أي من الجدب أو القحط الذي كانوا فيه قبل دخولها[8].

الشكل الثاني : وهو الذي يحدد فيه المأمن وقد التصق ببعض المواضع من دون المدن أو البلاد، كالبر والبحر، والجبال، والمساجد والأسواق، والطرق التي يمر عليها المارة.

فأما البر والبحر فيصيران مأمنين، حين يحجب الله فيهما عن عبادة المؤمنين ما قد

---

(١١) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ٣، ص ٢٥ ومابعدها.

(١) سورة العنكبوت، الآية ٦٧، وانظر ما أورده الطبري في جامع البيان، مرجع سابق، جـ٢٠، ص ٩٣ .

(٢) سورة آل عمران، الآية ٩٧ .

(٣) انظر: الطبري، مرجع سابق، جـ٧، ص ٣٤ .

(٤) انظر: شرح ابن حجر للحديث في فتح الباري، مرجع سابق، جـ٨، ص ٥١-٥٣ .

(٥) انظر: ابن الديبع الشيباني، مرجع سابق، جـ٣، ص ٣٥ .

(٦) انظر: أحاديث أخرى أوردها ابن حجر في فتح الباري، مرجع سابق، جـ٨، ص ٢٠٨ ومابعدها.

(٧) سورة يوسف، الآية ٩٩ .

(٨) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ١٣، ص ٦٥ .

يوردهم موارد الخوف والهلاك، مثلما ورد في قوله تعالى: ﴿**أفأمنتم أن يخسف بكم جانب البر أو يرسل عليكم حاصبا ثم لاتجدوا لكم وكيلا، أم أمنتم أن يعيدكم فيه تارة أخرى فيرسل عليكم قاصفا من الريح فيغرقكم بما كفرتم ثم لا تجدوا لكم علينا به تبيعا**﴾(١)، وقد ورد في حديث سابق كيف أن من مفاتح الأمن في البحر الدعاء والاستفتاح باسم الله الملك الرحمن.

وأما الجبال فقد تكون مأمنا لمن اتخذها سكنا وملجأ لقوتها ورسوخها، كما كان أصحاب الحجر -ثمود- قوم صالح عليه السلام، إذ يقول تعالى: ﴿**وكانوا ينحتون من الجبال بيوتا آمنين**﴾(٢)، أي "من عذاب الله، وقيل من الخراب أن تخرب بيوتهم التي نحتوها من الجبال، وقيل من الموت"(٣)، وذكر بعض المفسرين بل "كانوا آمنين لوثاقة البيوت واستحكامها من أن تنهدم ويتداعى بنيانها، ومن ثقب اللصوص ومن الأعداء وحوادث الدهر"(٤).

وأما المساجد والأسواق، ففي كل مأمن لمن دخلها أو مر فيها، من حيث لايجوز ترويعه أو تعريضه للأذى، وقد مر في حديث سابق قوله صلى الله عليه وسلم "من مر في شئ من مساجدنا أو أسواقنا بنبل فليأخذ بنصالها لا يعقر بكفه مسلما"، أي حتى لايصيب أحدا من المسلمين منها بشئ(٥).

وأما الطرق التي يسير فيها الناس، ويتخذونها سبيلا لتدبير أمر معايشهم ومصالحهم، فلن تكون كذلك إلا إذا كانت أمنة بحيث لايتعرض المار فيها لما قد يهدد سلامته، أو لما يلحق الضرر به أو بممتلكاته، ولعل ذلك مدخل لفهم بعض الأسباب التي من أجلها كانت إماطة الأذى عن الطريق شعبة من شعب الإيمان(٦)، وصدقة يتقرب بها إلى الله تعالى، بل إن الرسول صلى الله عليه وسلم لما سئل عن عمل من أنفع الأعمال قال "اعزل الأذى عن طريق المسلمين"(٧).

والشكل الثالث : هو الذي يأتي ذكر المأمن فيه وقد ارتبط بأمور غيبية في حياة

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٦٨-٦٩.

(٢) سورة الحجر، الآية ٨٢.

(٣) انظر: ما أورده الطبري في جامع البيان، مرجع سابق، جـ١٤، ص ٥٠؛ القرطبي مرجع سابق، جـ١٠، ص ٥٣؛ سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ٤، ص ٢١٥١؛ ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ٢، ص ٥٥٦.

(٤) انظر: الزمخشري، مرجع سابق، جـ٢، ص ٥٨٦-٥٨٧.

(٥) انظر تعليق ابن حجر على الحديث في فتح الباري، مرجع سابق، جـ٣، ص ١١٧، وانظر أيضا تعليق النووي في صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٦، ص ١٦٩.

(٦) كما في الأحاديث التي رواها البخاري بطرق عديدة، مرجع سابق، جـ١٠، ص ١٩٧-٢٠٢.

(٧) انظر: ابن الديبع، مرجع سابق، جـ١، ص ٤٩.

المسلم هي جزء لايتجزأ من عقيدته، ومن ذلك يأتي في المقدمة القبر الذي قد يكون مأمنا لمن أخلص لله العمل في حياته وأثر صفقة دينه على دنياه، كالمرابط في سبيل الله لقوله صلى الله عليه وسلم: "من مات مرابطا في سبيل الله آمنه الله من فتنة القبر"[1]، وكذلك يوم القيامة الذي يكون مأمنا لمن عمل له فأخلص الإيمان والعمل الصالح استعدادا له **﴿من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون﴾**[2].

وقد ورد في الأصول المنزلة أن هناك نماذج بشرية أخرى لها الأمن يوم القيامة، كالمجاهدين في سبيل الله، "ما من رجل يغبر وجهه في سبيل الله إلا أمن الله تعالى وجهه يوم القيامة. وما من رجل يغبر قدماه في سبيل الله إلا أمن الله قدميه من النار يوم القيامة"[3]، ومن هذه النماذج البشرية أيضا الذين يخشون ربهم "ما من عين خرج منها مثل الذباب من الدموع من مخافة الله إلا أمنها الله يوم الفزع الأكبر"[4].

كذلك فإن من أشكال المأمن التي تعد من أمور الغيب الجنة، وهي مأمن لمن جعل التقوى نتاج إيمانه لقوله تعالى: **﴿إن المتقين في جنات وعيون ادخلوها بسلام آمنين﴾**[5]، وهي مأمن أيضا لمن لم تلهه أمواله، وأولاده عن عبوديته لله **﴿وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى إلا من آمن وعمل صالحا فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا وهم في الغرفات آمنون﴾**[6].

الشكل الرابع : هو الذي يكون فيه المأمن مرتبطا من حيث المكان والزمان بمناسبة، أو حادثة تاريخية معينة، مثال ذلك ما ورد بشأن اتخاذ دار أبى سفيان مأمنا يوم فتح مكة في قوله صلى الله عليه وسلم: "من أغلق بابه فهو آمن، ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن"[7]، ومثاله الثاني ما ذكر في الأصول عن أمن المسلمين في ساحات القتال، وخاصة يوم بدر، ويوم أحد. ففي غزوة بدر سلط الله - كما سبق - النعاس، والماء الطهور من السماء، الذي طهرهم، وأذهب عنهم رجز الشيطان، وربط على قلوبهم، وثبت أقدامهم، وقد روى عن علي بن أبي طالب "ما كان فينا فارس يوم بدر غير المقداد، ولقد رأيتنا، وما فينا إلا نائم، إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى تحت الشجرة، ويبكى حتى أصبح"[8]، وفي غزوة أحد سلط الله -كما سبق- النعاس كذلك بعد الغم

---

(١) انظر : المرجع السابق، جـ٤، ص ٢٨٢ .

(٢) سورة النمل ، الآية ٨٩ .

(٣) انظر: السيوطي، جمع الجوامع، مرجع سابق، عدد ٢١ من جـ٣، ص ٢٦٣٤ .

(٤) انظر: المرجع السابق، عدد ٢٢ من جـ٣، ص ٢٧٧٩ .

(٥) سورة الحجر، الآية ٤٥ - ٤٦ .

(٦) سورة سبأ، الآية ٣٧ .

(٧) انظر: مسند أحمد، مرجع سابق، جـ٢، ص ٢٩٢ .

(٨) انظر: القرطبي، مرجع سابق، جـ٧، ص ٣٧٢؛ وانظر ما أورده ابن كثير في تفسيره، مرجع سابق، جـ٢،

الذي أصاب المسلمين نتيجة الهزيمة الأولى في القتال فكان فيه سكينة وطمأنينة ونصر، وقد روى الصحابي أبو طلحة على شاكلة علي بن أبي طالب - ما حدث يوم أحد فقال: "كنت فيمن تغشاه النعاس يوم أحد حتى سقط سيفي من يدي مرارا، يسقط فآخذه، ثم يسقط فآخذه"[1].

الشكل الأخير : هو الذي لا يحدد فيه المأمن بصورة مباشرة إذا ورد ذكر الأمن في الأصول، وإن وجدت قرائن تدل عليه، ففي هذه الحالة يحدد المأمن من خلال سياق المعنى وورده في النصوص المنزلة، استئناسا بتأويلات أهل التفسير وعلماء الحديث، ويدخل تحت هذا الشكل ما ورد في قوله تعالى: ﴿**وعد ا لله الذين آمنو منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض** كما **استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لايشركون بي شيئا**﴾[2] فالمأمن في الآية يتخطى حاجزي الزمان والمكان المحددين، ليرتبط بمقام الاستخلاف.

خامسا - حالة الأمن :

وهي البعد الأخير الذي يتكون من حصيلة التقاء تفاعل الأبعاد الأربعة الأخرى، المؤمن وقد صدر عنه فعل الأمن حركة وسلوكا، فصار مسببه، والأمن وقد تلقى فعل الأمن إيجابيا فصار هدفه، وموضوعه، وأداة الأمن وقد وظفت للتمكين لهذا الفعل فغدت واسطته وطريقته، والمأمن وقد تحدد عنصراه الزماني والمكاني، فصار بيئته ونطاقه.

والواقع إن إنعام النظر في أي نص من النصوص المنزلة التي ورد فيها مفهوم الأمن، أو أحد مشتقاته يقود إلى اكتشاف الأبعاد المختلفة للمفهوم، سواء تم إدراك ذلك بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة، ويمكن القول بصفة عامة أنه ينبغي ملاحظة عدة أمور تتعلق بحالة الأمن بالمعنى السابق، وهي:

١ - أن عادة بعض المفسرين قد جرت على عدم الوقوف في توصيف حالة الأمن عند حد ترجمتها في أحد أو بعض معاني الأمن السابق الإشارة إليها، وإنما غالبا ما ينطلقون ليكيفوا طبيعة هذا المعنى أو تلك المعاني بتحديد ماهية الشئ المؤمن منه، إن جاز التعبير، فإذا ذكر عدم الخوف مثلا كتوصيف لما آل إليه الأمن، يفيضون في الحديث عن أنه عدم الخوف من كذا، أو كذا، وقد سبق نموذجا لذلك ما قاله غير واحد من المفسرين في طبيعة الأمن، وماهية المؤمن منه

ص ٢٩١-٢٩٢ .

(١) انظر: القرطبي، مرجع سابق، جـ٤، ص ٢٤١؛ وانظر ما أورده ابن كثير في تفسيره، مرجع سابق، جـ١، ص ٤١٤-٤١٧ .

(٢) سورة النور، الآية ٥٥ .

في قوله تعالى: ﴿**وكانوا ينحتون من الجبال بيوتا آمنين**﴾[1].

٢ - أن بقاء حالة الأمن - استنتاجا من العرض السابق لبقية أبعاد الأمن - منوط ببقاء شرائط معينة، أو ضرورات لازمة، فإذا ما غيبت هذه الشرائط أو تلك الضرورات فقد أضحت حالة الأمن بلا مضمون، وهذا الأمر من الوضوح بمكان في قوله تعالى: ﴿**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا . يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون**﴾[2].

٣ - إذا صدر فعل الأمن من الله تعالى إلى الإنسان أو غيره من المخلوقات المسخرة لخدمته، فإن تزامن وجود المؤمن - أي الله سبحانه - والأمن - الإنسان أو غيره - هو حقيقة غير مكيفة مكانيا، ذلك أن معية الله تعالى في حالة الأمن تتأبى على التجسيد فضلا على التحديد، وإنما يجب تفسير هذه المعية دائما في إطار قوله تعالى: ﴿**ليس كمثله شئ وهو السميع البصير**﴾[3]. ولقد ضرب القرآن مثلا لذلك في قوله تعالى: ﴿**قالا ربنا إننا نخاف أن يفرط علينا أو أن يطغى . قال لاتخافا إنني معكما أسمع وأرى**﴾[4]، فهو سبحانه لم يكيف معيته حال كفالة الأمن لنبيه موسى وهارون لما توجسا خيفة من بطش فرعون وزبانيته.

أما إذا صدر فعل الأمن من الإنسان إلى أخيه الإنسان أو إلى غيره من المخلوقات المسخرة لخدمته، فإن تزامن وجود المؤمن - وهو في هذه الحالة . الإنسان - والأمن - الإنسان أو غيره - هو حقيقة قد تكون مكيفة مكانيا، سواء تجسد هذا التزامن في مكان يجمعهما معا، أو تجسد في نطاقين مكانيين مختلفين - يستحيل - أو يصعب - معهما اجتماعهما معا.

٤ - لا يمكن بحال القول بأن حالة الأمن هي حالة مطلقة، بمعنى أن الأمن ينعم فيها بالأمن تماما، ولا يناله على إطلاقه وكماله، وإنما هي حالة نسبية، لابفعل عوامل التغيير أو التغير في شرائطها بالمعنى السابق - في القفرة ٢ - وإنما أيضا بفعل الابتلاء، وقد يقال كيف لاتتحقق أقصى غايات الأمن وقد وعد الله تعالى بذلك في أكثر من آية كقوله تعالى: ﴿ **الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم**

---

(١) سورة الحجر، الآية ٨٢ .

(٢) سورة النور، الآية ٥٥ .

(٣) سورة الشورى، الآية ١١ .

(٤) سورة طه، الآية ٤٥ - ٤٦ .

بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾[1]، وقوله أيضا: **﴿وعد ا لله الذين آمنوا منكم﴾** إلى قوله **﴿وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا﴾**[2]، والرد على هذا التساؤل بدهي، ذلك أنه إذا كان الأمن من مقتضيات الإيمان، فإن الابتلاء هو أيضا من هذه المقتضيات، وأحد مقتضيات الابتلاء بدوره سلب نعمة الأمن أحيانا **﴿ولنبلونكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين﴾**[3]، فإذا ما أضيف إلى ذلك أن مواقف الإنسان في حالات الابتلاء تتباين تبعا لشدة إيمانه بما يؤثر في زيادة هذا الإيمان أو نقصه[4]، لأمكن القول إن الأمن لا يثبت على حال أبدا.

فالمطلوب من المسلم أن يجمع بين أمرين، أولهما عدم الخوف من أي مخلوق غيره مادامت حقيقة الإيمان راسخة في عقيدته وحركته، والثاني الخوف من خالقه الذي بيده وحده مقاليد حياته، وذلك حتى يأمن في آخرته **﴿إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين﴾**[5].

ومن هنا كان من صفات المسلم الخوف من ربه **﴿والذين يصلون ما أمر ا لله به أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب﴾**[6].

٥ - وأخيرا فإن حالة الأمن، قد ينعم فيها الأمن بأكثر من معنى من معاني الأمن، وقد ينعم ببعضها، والأمر في ذلك عائد إلى طبيعة الموقف الأمنى بكل أبعاده وعناصره، وإن كان هذا لا يحجب حقيقة أن معانى الأمن - كما سبق - تستدعي بعضها بعضا، وحقيقة أنه من العسير أحيانا توصيف موقف أمنى ما بمعنى واحد من معانى الأمن دون بقية المعانى الأخرى.

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٨٢.

(٢) سورة النور، الآية ٥٥.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٥٥.

(٤) استدل البخاري وغيره من الأئمة بآية **﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر ا لله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا﴾** (الأنفال/٢) وأشباهها، على زيادة الإيمان ونقصانه في القلوب، كما هو مذهب جمهور الأمة بل قد حكى الإجماع عليه غير واحد من الأئمة كالشافعي، وابن حنبل، وأبى عبيد.." انظر ما أورده ابن كثير في تفسيره، مرجع سابق، جـ٢، ص ٢٨٥.

(٥) سورة آل عمران، الآية ١٧٥.

(٦) سورة الرعد، الآية ٢١.

المبحث الثالث

الدلالات السياسية لمفهوم الأمن

الواقع أن المفهوم السياسي للأمن لا يخرج في دلالاته بصفة عامة عن المفهوم اللغوي والمفهوم الأصولي له، حيث يصير هو الآخر تعبيرا عن عدم الخوف، لكن عدم الخوف هنا يأخذ منحى خاصا، يقوم على تحقيق الطمأنينة في كل ما له صله بالتعبير عن الوجود السياسي في المجتمع المسلم، وهذه الطمأنينة تعنى بدورها أمرين متكاملين، أولهما إيجاد التوازن بين من يمارس السلطة الشرعية، ومن يخضع لها بموجب مبدأ الطاعة في المعروف، وبذلك لا تسعى السلطة إلى مجرد تقديم حقوق الحاكم، وإنما تسعى في الوقت ذاته إلى الالتزام بحقوق المحكوم، وتوفير قنوات الاتصال بينهما، سواء كان اتصالا نظاميا، أو حركيا، أو فكريا. وثانيهما كفالة الاستقرار والقدرة على مواجهة المفاجآت المتوقعة، وغير المتوقعة، دون أن يترتب على ذلك أي اضطراب في الأوضاع السائدة في المجتمع السياسي، بما يعنيه ذلك من تقلص للطمأنينة والاستقرار[1].

هذان الأمران المستبطنان في المفهوم السياسي للأمن، وقد صارا امتدادا للطمأنينة في حركة الوجود السياسي بين الحاكم والمحكوم المسلمين، يخلعان على الأمن عدة دلالات مهمة، الأولى أن الأمن بهذا المعنى لا ينفصل عن العمران الإنساني، والثانية أن الأمن هو جوهر السياسة الشرعية مادة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، والثالثة ارتباط الأمن بالسلوك السياسي الصادر عنهما، والرابعة وجود نظام للعقوبة ضروري للحفاظ على الأمن في علاقة قطبي الوجود السياسي، والخامسة اندراج الأمن ضمن وظائف الدولة الإسلامية، وفيما يلي تفصيل لهذه الدلالات مع إرجاء الحديث عن الدلالة الأخيرة إلى موقع أنسب في الحديث عن وظائف الخلافة.

---

(١) اعتمد الباحث في صياغة هذا التعريف على ما أورده د. حامد ربيع في دراسته عن الأمن القومي العربي، دون تقيد بتحليله، انظر مؤلفه: نظرية الأمن القومي العربي: مرجع سابق، ص ٣٧ .

المطلب الأول

ارتباط الأمن بالعمران الإنساني في المفهوم الإسلامي

يرتبط الأمن بالعمران الإنساني من جهتين، الأولى جهة أنه الدافع الأساسي لهذا العمران، ولذلك قيل إن الإنسان مدنى بطبعه، والثانية جهة أنه المفضى إلى وجود السلطة السياسية اللازمة لتعهد ورعاية هذا العمران، ولذلك عدت السلطة تعبيرا عن ضرورة اجتماعية، قبل أن تكون تجسيدا لحاجة سياسية.

وسوف يتم ارجاء الحديث عن هذه الجهة الثانية إلى موضع لاحق. أما الجهة الأولى، فالذي لاشك فيه أن الأمن يعد أحد القوى المحركة لوجود العمران الإنساني بغض النظر عن شكله وطبيعته، ويجئ قوله تعالى: ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[١]، تأكيدا لهذا المعنى، ذلك أن التعارف لايقف عند مجرد تواصل الرحم والقربى والمودة بين الناس، ولكنه مفهوم يشمل كل أنواع التواصل التي تؤدى في النهاية إلى التعاون في السعي والعيش في الحياة[٢].

ورغم أن هناك اتفاقا على مكانة الأمن من العمران الإنساني إلا أن الفكر السياسي لا يحكمه اتفاق في بيان معنى الأمن المفضى إلى العمران، ويمكن التمييز بين أكثر من رأى في هذا المجال:-

فهناك **رأي أول: يجعل الأمن** مرادفا لإشباع الحاجات الضرورية للإنسان والتي لا يستقيم وجوده بدونها، ويأتى المفكر اليوناني أفلاطون في مقدمة من تشيعوا لهذا الرأي حين آمن بأن المجتمعات السياسية إنما تظهر نتيجة للحاجات البشرية التي لا يمكن إشباعها إلا بتعاون الأفراد مع بعضهم البعض، ذلك أن الإنسان الكامل القادر على إشباع كل حاجاته لا وجود له، ومن ثم لابد له من مبادلة انتاجه بإنتاج الآخرين حتى يحصل على جميع مقومات حياته، وإلا هلك، وهنا كان لابد من التخصص وتقسيم العمل، بحيث يؤدى كل فرد -مادام عاجزا عن إنتاج كل حاجاته - العمل الذي يتفق ومواهبه الطبيعية[٣].

وثمة **رأي ثان** : عد الأمن مرادفا لتحقيق السعادة الإنسانية، وهو رأي تبناه أرسطو، الذي أبى أن يعيش الإنسان في غير المجتمع السياسي، والإ صار فوق البشر أي صار إلها،

---

(١) سورة الحجرات، الآية ١٣ .

(٢) انظر ما أورده ابن كثير في تفسيره، مرجع سابق، جـ٤، ص ٢١٧ - ٢١٨ .

(٣) انظر: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٦، ص ٥١-٥٣ .

أو أصبح دونهم أي صار حيوانا، وهو ما لا يستقيم في نظره، وإذا كان أرسطو قد غلب الدافع الفطري كأساس للعمران، فإنه لم ينكر أن وراء ذلك سعيا إلى تحقيق السعادة كهدف نهائي مطلق للفرد[1]، وهنا فإن الحديث عن السعادة يمد جسوره بين أرسطو والفارابى، بيد أن الفارابى جعل رائده السعادة القصوى الأخروية، وليس السعادة الدنيا الدنيوية فقط كأرسطو، فضلا على تأكيده ضرورة السمو على الجانب المادي الملموس في السعادة وصولا إلى الجانب المعنوي منها[2]، بل إن البعض يرى أن الفارابى قد وسع مفهوم العمران الإنساني ليشمل كل أجزاء المعمورة من الأرض، حين تصور أن في الإمكان أن تعيش كلها في سعادة وسلام، طالما أن الأمم الفاضلة فيها تتعاون جميعا من أجل بلوغ الهدف السامي، وهو الكمال الإنساني[3].

وهناك رأي **ثالث** : وهو رأي من جعل الأمن الدافع إلى العمران الإنساني مرادفا للاستجابة إلى نوازع الفطرة والتوافق معها، وهى الفطرة التي غرسها الله في النفس الإنسانية، ويأتي في مقدمة من ذهب إلى ذلك الماوردى، حيث إن الفطرة في رأيه تحقق الأمن للإنسان من ثلاثة أوجه، فهى من وجه تجعل الإنسان أكثر حاجة من جميع الحيوان، ولذلك عدت استعانته بغيره، "صفة لازمة لطبعه، وخلقة لازمة في جوهره"[4]، ومن وجه آخر فإن كثرة حاجة الإنسان وظهور العجز يكونان نعمة عليه ولطفا به، لأن ذل الحاجة ومهانة العجز يمنعانه من "طغيان وبغي القدرة، لأن الطغيان مركوز في طبعه إذا استغنى، والبغى مسئول عليه إذا قدر"[5]، أما الوجه الثالث فإن مقتضى الفطرة في خلق الإنسان مختلفا عن غيره جعلته وغيره من البشر "مؤتلفين بالمعونة، متواصلين بالحاجة، لأن ذا الحاجة وصول، والمحتاج إليه موصول"[6].

ثم يأتي رأي رابع: ليجعل الأمن المفضى إلى العمران الإنساني مرادفا لمفهوم المصلحة بمعناها الشامل طبقا لحاجة بنى آدم لبعضهم البعض، وهو رأي ابن تيمية الذي اعتبر ولاية أمر الناس "من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين إلا بها فإن بنى آدم لا تتم

---

(١) انظر رأي أرسطو في أساس قيام السلطة السياسية في: د. حورية توفيق مجاهد، مرجع سابق، ص ٧٨ ومابعدها.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٨٢-١٨٥ .

(٣) انظر: نيفين عبدالخالق، مرجع سابق، ص ٣٦٧، أبو نصر الفارابى: دراسة تحليلية لفكره السياسي - دراسة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٧٧م.

(٤) الماوردى، أدب الدنيا والدين، تحقيق د. مصطفى السقا، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٩٣-١٩٧٣، ص ١٣٢.

(٥) انظر المرجع السابق.

(٦) انظر: المرجع السابق، ص ١٣٥ .

مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولابد لهم عند الاجتماع من الحاجة إلى رأس . . . "[1].

وأخيرا يأتي الرأي **الخامس**: وهو رأى ابن خلدون الذى يساند بتحليله لأساس قيام المجتمع السياسي رأى كل من الماوردى، وابن تيمية، وليس من قبيل المبالغة القول بأنه إذا كان تمخض المجتمع السياسي تعبيرا عن حاجة طبيعية، وعضوية، ووظيفية، في فكر ابن خلدون، فإن الأمن استمرار لتأكيد هذه الحاجة، فهو إذا حاجة طبيعية وعضوية، ووظيفية في آن واحد، مادام أن الاجتماع الإنساني وهو عمران العالم ضروري من حيث إن الإنسان مدنى بطبعه[2]، ويمكن القول أن ابن خلدون يعد رائدا في جعل أحد معاني الأمن التعاون لدفع العدوان على الإنسان، من قبل الإنسان، أو من قبل الحيوان، أو من قوى الطبيعة[3].

المطلب الثاني
الأمن جوهر السياسة الشرعية

لا يعدو وصف السياسة بأنها شرعية أن يكون تمييزا لها وتحديدا، يحفظانها من عاديات التلبيس بالمفهوم الوضعي للسياسة "Politics"، ويتأبيان بها عن أن تكون إلا منضبطة بالشرع في مفهومها وقيمها وغاياتها وموضوعها، وإذا كانت الشريعة كما يقول ابن قيم الجوزية "مبناها وأساسها الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهى عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها . . "[4]، فإن معاني السياسة الشرعية تدور مع هذه المعاني حيث دارت.

وبداية فإن أصل السياسة في اللغة هو القيام على الأمر بما يصلحه[5]، بيد أنه لا قيام على الأمر بما يصلحه في المفهوم الإسلامي إلا إذا كانت الشريعة هى مادة الإصلاح وقوامه، لأن هذا الأمر إما أن يكون معروفا فالشريعة تصلحه بإقراره والمحافظة عليه، وتطهيره من أية أدران قد تدخله في شبهة المنكر، أو في حقيقته، أو أن يكون منكرا

(١) انظر : ابن تيمية، السياسية الشرعية في إصلاح الراعى والرعية، تحقيق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور، القاهرة: دار الشعب، ١٩٧١، ص ١٨٤ .

(٢) انظر : العلامة ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار إحياء التراث، الطبعة الرابعة، د.ت، ص٤١.

(٣) انظر : مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٤٢ - ٤٣ .

(٤) انظر : ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، تحقيق طه عبدالرؤوف، بيروت: دار الجيل، د.ت، جـ٣، ص ٣.

(٥) انظر مادة سوس في : ابن منظور، مرجع سابق، ص ٢١٤٩ - ٢١٥٠؛ د. إبراهيم أنيس وآخرون، مرجع سابق، جـ١، ص ٤٦٢؛ الرازي، مرجع سابق ص ٢٣١ .

فالشريعة تصلحه بالنهي عنه، وتعهده بالإزاله، وترتيب الجزاء على الواقع منه أو الداعي إليه، أو الآمر به.

والواقع أن الاختلاف الظاهري في تعريف السياسة الشرعية بين فقهاء الأمة وعلمائها هو اختلاف تنوع وتعدد – اجتهادا إلى أقوم التعريفات التي تنطلق من أساس السياسة عامة، وهو القيام على الأمر بما يصلحه – وليس اختلاف تناقض أو تضارب، بل يمكن من خلال حصر بعض التعريفات تبين أنها يربطها الاتفاق على عدة حقائق في تحديد معنى السياسة الشرعية[1]. فثمة حقيقة أولى مضمونها أن السياسة الشرعية هي عملية

---

(1) لا يتسع المقام للتناول التفصيلي لمفهوم السياسة الشرعية ويمكن القول الإشارة إلى بعض تعريفات مفهوم السياسة الشرعية فيما يلي:

أ – "السياسة الشرعية هي القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال" إنظر ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت: دار المعرفة، د.ت، جـ٥، ص ٧٦.

ب – "السياسة الشرعية هي استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المنجي في الدنيا والآخرة، فهي من الأنبياء على الخاصة والعامة على ظاهرهم وباطنهم، ومن السلاطين والملوك على كل منهم في ظاهره لاغير، ومن العلماء ورثة الأنبياء على الخاصة في باطنهم لاغير". انظر: ابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢٤هـ، الطبعة الثالثة، جـ٣، ص ١٥٢.

ج – "السياسة الشرعية هي قود الملوك والأئمة رعاياهم الذين ينقادون لهم ويدخلون تحت طاعتهم إلى الأفعال الحميدة المرضية، والطريقة السديدة القوية" انظر: السياسة من كتاب الخراج وصناعة الكتابة لقدامة ابن جعفر، تحقيق د. مصطفى الحياري، الأردن: الجامعة الأردنية، ١٩٨١، ص ٣٤.

د – "السياسة الشرعية هي الاقتداء بالبارى سبحانه على قدر طاقة البشر باستعمال مكارم الشريعة، ومكارم الشريعة هي الحكمة والقيام بالعدالة بين الناس والحلم والإحسان والفضل والقصد منها أن يبلغ إلى جنة المأوى وجوار رب العزة" انظر بتصرف يسير: الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق د. أبو اليزيد العجمي، القاهرة: دار الصحوة، المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٥، ص ٩١ – ٩٢.

هـ – "السياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم، وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع، وأحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره،فإنه فاعل للخير والشر معا" انظر:مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق،ص١٤٣.

و – "السياسة فعل شئ من الحاكم لمصلحة يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي". انظر : ابن عابدين، مرجع سابق، جـ٣، ص ٥٢.

ز – "هي علم يبحث فيه عما تدبر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنظم التي تتفق وأصول الإسلام، وإن لم يقم على كل تدبير دليل خاص. وموضوعه النظم والقوانين التي تتطلبها شؤون الدولة من حيث مطابقتها لأصول الدين وتحقيقها مصالح الناس وحاجاتهم. وغايته الوصول إلى تدبير شؤون الدولة الإسلامية ينظم من دينها، والإبانة عن كفاية الإسلام بالسياسة العادلة وتقبله لرعاية مصالح الناس في مختلف العصور والبلدان".انظر:د.عبدالوهاب خلاف، السياسة الشرعية ..، القاهرة:دار الأنصار،١٩٧٧م،ص٤ –٦.

ح – "السياسة هي صناعة يعرف بها تدبير الإنسان بماله من الشؤون الفردية والاجتماعية وبما له من العقيدة الخلق والعمل، وبما له مساس بالطبيعة وبما له روابط خاصة مع أهله وقومه، ومن يشاركه في النوع مع ما له ربط خاص بمبدئه ومبدأ الكل وهو الله الخالق لكل شئ" انظر: آيه جوادى الآملي، "العناصر السياسية للسياسة الإسلامية"، التوحيد، العدد العاشر، السنة الثانية، رمضان – شوال ١٤٠٤، ص ٦٥.

وانظر بعض التعريفات الأخرى في: د. حامد ربيع، تطور الفكر السياسي..، مرجع سابق، ص ١٩٨ ومابعدها؛ سيف الدين عبدالفتاح، التجديد السياسي، مرجع سابق، ص ٥١١ – ٥١٢؛ ابن الأزرق، بدائع =

تدبيرية، ليس لأن التدبير هو أحد معانيها اللغوية، وإنما أيضا لأن معنى القيام على الأمر بما يصلحه يقتضى التخطيط لا الارتجال أو العفوية في منهج الإصلاح، أو في أسلوبه، لكن التدبير هنا له حدوده، وهى نفسها حدود الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما أن السياسة الشرعية **كحقيقة ثانية** عملية مقصودة أي متعمدة من ناحية لأن فرض القيام بها إنما هو آت من قبل الشرع، ومن ناحية لأن الحاكم الشرعي يستجيب من خلالها لمقتضيات تدبير الخلافة، وهو مكلف بذلك لتحري مكارم الشريعة[1]، غير أنها فوق ذلك **كحقيقة ثالثة** عملية حركية، إذ القيام على الأمر حركة، وإصلاحه حركة، واختيار منهج هذا الإصلاح حركة، وفرض سلطان الشريعة لتحقيق الإصلاح حركة، وتعهد الرعية ورعايتها من خلال كل ذلك حركة. وهى **كحقيقة رابعة** عملية إصلاحية من جهة السعي إلى غرس القيم في المجتمع السياسي، ومن حيث تربيته على ما يصلحه، ومن حيث تطهيره من أية مفاسد تقع بالسلب على إصلاحه. "فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل[2] ويغلف كل ذلك **كحقيقة خامسة** أن السياسة الشرعية تشمل الحياة كلها، لأن الشريعة التي تشكل ركيزتها ومقصدها تسع كل مناحي الحياة، ومعنى ذلك أن وجهة الإصلاح ووجهة القائمين به من ولاة الأمر لاتقف عند حد، إذا كانت تلك هى بعض الحقائق التي تساعد في تحديد معنى السياسة الشرعية فكيف يشكل الأمن جوهرها؟ يمكن القول إن الأمن كجوهر للسياسة الشرعية يبدو من خلال عدة مظاهر:-

١ - أنها من خلال توليفها بين أسسها الرئيسية - الخالق باعتباره المدبر والسائس للكون بربوبيته وألوهيته، والدين الإلهى كعنصر تشريعي، والإنسان ككيان مادى يتعانق بالدين لتنفيذ إرادة ا لله فيه، والأهداف باعتبارها مقاصد سعي الإنسان - تقدم خير ضمان لتحقيق الأمن في الحياة لأن سياسة تقوم على هذه الأسس إنما تسوس الإنسانية وتدبرها وترزقها حياة طيبة، بل تأخذ بها نحو الخير[3]، وبالإنسان الفاعل فيها نحو الكرامة المبنية على التقوى ﴿**إن أكرمكم عند ا لله أتقاكم**﴾[4].

- السلك في طبائع الملك، تحقيق د. على سامي النشار، العراق: وزارة الإعلام، ١٩٧٧، جـ١، ص ٢٩١ - ٣٠١، وانظر أيضا: Gabriel Ben Dor, State and Conflic in the Middle East, New York: Proeger Publisher, 1983, P. 42.

(١) انظر: الأصفهاني، الذريعة، مرجع سابق، ص ٩٢ .

(٢) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، جـ٣، ص ٣ .

(٣) انظر: آية جوادى الآملي، مرجع سابق، ص ٦٥ - ٧١ .

(٤) سورة الحجرات، الآية ١٣ .

٢ - ثم إن السياسة الشرعية إذ تؤسس الحياة على الاستقامة والاعتدال لا تسمح بالعلو بالباطل ولا تقبل ركوب الإفساد، ذلك أنه في ظلال مثل هذه السياسة لاتكون المكانة إلا لأولئك الذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا، فإذا أقيمت الحياة سواء على الذين يريدون العلو على الناس والفساد في الأرض، أو على الذين يريدو الفساد بلا علو، أو على الذين يريدون العلو بالباطل بلا فساد، فلا مجال لاستقرارها، أو انضباط سبل العيش فيها، لأن كل نمط من هذه الأنماط الثلاثة ينطوي على مضادات القيم، كما فصل ذلك ابن تيمية[١]، والأمن كمفهوم قيمي لا يستقيم له بنيان مع سيادة مثل هذه المضادات.

٣ - إن العدل نتاج السياسة الشرعية هو الأمن بعينه، وهو نتاجها وقوامها من حيث إن إرادة القيام على أمر المسلمين بما يصلحهم لا تفرق في وجهتها بين الرعية المسلمة، أو بينها وبين الرعية غير المسلمة داخل المجتمع المسلم، بل ولا تغفل العدل مع الرعية غير المسلمة في تعامل هذا المجتمع معها، ولقد جرت عادة بعض فقهاء المسلمين - من هذا المنطلق - على التفرقة بين السياسة الظالمة، والسياسة العادلة، وقد نقل ابن عابدين عن بعض الفقهاء "السياسة شرع مغلظ وهي نوعان، سياسة ظالمة، فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم، وتدفع كثيرا من المظالم، وتروع أهل الفساد، وتوصل إلى المقاصد الشرعية. فالشريعة توجب المصير إليها، والاعتماد في إظهار الحق عليها"[٢].

٤ - إن تنوع مستويات السياسة تبعا لتنوع مستويات من يمارسونها ومن تمارس عليهم، يحدث نوعا من التكامل في الأداء السياسي، فحين يدرك الحاكم أن سياسته تجاه رعيته، وتجاه وزرائه، وتجاه أهله، وتجاه نفسه يجب أن تصدر من معين واحد رغم تنوعها وهو الشريعة[٣]، وحين يعي المحكوم أن سياسته نفسه وبدنه وما يختص به كحاكم، وسياسته غيره من ذويه، وأهل بلده لا تصلحان إلا بوحدة منهجهما، فقد كفل كلاهما - الحاكم والمحكوم - وجود السياسة التي بها تستحق خلافة الله تعالى[٤]، التي لاتنفك تلازم الأمن كبعض وعود الله تعالى للذين آمنوا.

٥ - إن السياسة الشرعية - تقتضي أن لا سلطة لأحد على أحد، بل ليس

---

(١) انظر : ابن تيمية، مرجع سابق، ١٨٧ - ١٨٨ .

(٢) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، جـ٣، ص ١٥٢ .

(٣) انظر مزيدا من التفاصيل عن كيفية سياسة الراعي رعيته تبعا لاختلاف درجاتهم ومستوياتهم في نص على ابن أبي طالب إلى الأشتر النخعي في : د. إبراهيم إبراهيم هلال، الإسلام وأصول الحكم عند الإمام علي بن أبي طالب، القاهرة: دار النهضة، ص ٣١ وما بعدها.

(٤) انظر : الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، مرجع سابق، ص ٩٢ .

لأحد أن يدعيها، أو أن يتحملها، فهي لله تعالى فحسب، ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾[1]، فمجمل القول إذاً إن السياسة الشرعية حين تحرر الإنسان من كافة السلطات إلا سلطة الشرع تضمن له الأمن بضمان عقيدته.

المطلب الثالث

ضرورة الأمن للسلوك السياسي

وأصل السلوك النفاذ في الطريق والدخول فيه، فيقال: سلكت الطريق، وسلكت في طريقه، فمن الأول قوله تعالى: ﴿**لتسلكوا منها سبلا فجاجا**﴾[2]، ومن الثاني قوله: ﴿**ما سلككم في سقر**﴾[3]، وهو بصفة عامة حركة لها مصدر وتسعى إلى تحقيق هدف وتعبر عن وجودها بمظاهر مختلفة، أما السلوك السياسي خاصة فهو الحركة التي تجعل من مضمون التعامل مع السلطة وحده جوهر السلوك الفردي[4]، ومن ثم فإن عناصر السلوك السياسي أربعة:-

العنصر الأول : هو الإنسان حاكما ومحكوما، باعتباره محور الوجود السياسي، وباعتبار أن جوهر الظواهر السياسية كامن في ذاته، ذلك "أن هذا الجوهر هو خاصة من خواصه، خالدة بخلوده، باقية مابقي، وتولد معه، ولا يتصور اختفاؤها إلا باختفائه. إنها طبع فيه، ومن ثم فهي بعيدة عن أن تكون من خلفه، إن الإنسان حيث يوجد يعمل بدافع منها، وكل عمل من أعماله يأتي مستجيبا لها هو عمل سياسي"[5].

والعنصر الثاني : هو الموقف السياسي، مبعث السلوك ومفجرة، إنه بمثابة المنبه السياسي الذي يحدث نوعا من عدم التوازن بين الحاكم والمحكوم بسبب اختلاف رؤيتهما للتعامل معه، وذلك جوهر الحياة السياسية، فهي "مجموعة متتالية من المواقف، وكل موقف يفرض على السلطة التي تمارس أنواع السيادة أن تعمل على إنهائه، والتخلص مما يستتر خلفه من مشكلات[6].

---

(١) سورة الحشر، الآية ٧ .

(٢) سورة نوح، الآية ٢٠ .

(٣) سورة المدثر، الآية ٤٢، وانظر ما أورده الأصفهاني، المفردات، مرجع سابق، ص ٢٣٩ .

(٤) انظر:د.حامد ربيع، مقدمة في العلوم السلوكية، القاهرة:مكتبة القاهرة الحديثة،١٩٧٢،جـ١،ص٥٥-٥٦.

(٥) انظر: د. محمد طه بدوي، مرجع سابق، ص ٢٤ - ٢٥ .

(٦) انظر: د. حامد ربيع، النموذج الإسرائيلي للممارسة السياسية، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٧٥، ص ٢٤ .

والعنصر الثالث : هو تصور الخروج من تلك الحالة المتوترة، الذي لا يعدو في حقيقته أن يكون محور حركة تعامل طرفى العلاقة السياسية مع الموقف السياسي، فإذا به -في حالة اتساق رؤيتهما للمخرج- لصالح تصفية التوتر وإنهائه، وإذا به في -حالة تناقضهما- ضد محاولات إنهائه، مما قد ينذر بتعقيد حالة التوتر واشتداد حدتها.

والعنصر الرابع : هو الأدوات التي تعبر عن السلوك وتنقل تصور التعامل مع الموقف بكل قيمه وأهدافه إلى لغة الواقع المعاش، وفق ما هو متفق عليه بين أعضاء المجتمع السياسي، وربما وفق ما تمليه المصالح، دون اعتبار لما هو متفق عليه داخليا[1]. والواقع أن المفهوم الإسلامي للأمن يلازم هذه العناصر الأربع. فمن **ناحية أولى** يضع الإسلام لطرفى العلاقات السياسية إطارا أو منهجا للتعامل يظل أساس سلوك كليهما، في كل قضايا الوجود السياسي المسلم في دائرتين متصلتين متكاملتين، دائرة الحقوق، ودائرة الواجبات، وهاتان الدائرتان هما امتداد للإرادة العقدية - البيعية - التي جعلت أحدهما على قمة الهرم السياسي، وجعلت الآخر تابعا له لكونه حارسا للدين وسائسا للدنيا به، بالمفهوم السابق للسياسة الشرعة.

ومن **ناحية أخرى** فإن الموقف السياسي مثار السلوك السياسي ومنبهه لا يفصله الإسلام عن سننه في تسيير حركة المجتمع السياسي المسلم، بين الانفراج والتأزم، والصعود والهبوط، والسعة والضيق، ليكون أحد التحديات التي تقود هذا المجتمع إلى تحريك الحياة نحو الأصوب، فلا يجعلها فرصة للمزايدات السلوكية بالقول أو الفعل، ولا يقرها مدخلا لارتكاب المحظورات الشرعية، ولايدعها تتداعى بلا مخرج، ولكنه يربى المجتمع من خلالها على انتهاج السلوك المستقيم - ﴿**فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم**﴾[2] - الذي يفترض التناصح المستمر بمفهومه العام الوارد في حديث "الدين النصحية، قلنا لمن؟ قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم"[3].

ثم - **ومن ناحية ثالثة** - إن أي تصور للتعامل مع الموقف السياسي لا قيمة له إذا خرج عن المقاصد العامة للشريعة، وهى لا تعدو أن تكون "المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي

---

(١) انظر لمزيد من التفاصيل عن مفهوم السلوك السياسي:

Angus Compbell, "Recent Developments in Survey Studies of Political Behovior", in: Astin Ranney (ed), Essays on the Behavioral study of Politics, Urbana: University of Illinois Press, 1962, PP. 31-46.

(٢) سورة الشورى، الآية ١٥ .

(٣) انظر: النووى، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ٣٢؛ ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق، ص ٧٢-٧٣.

لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[١].

ومن **ناحية رابعة** فإنه إذا كان مفروضا على السلوك السياسي الالتزام بالمقاصد الشرعية لتصفية الموقف السياسي حسب مجرياته ومقتضياته، ودون أي اضطراب أو خلل يهدد أمن المجتمع وسلامته، فذلك تترتب عليه نتيجتان مهمتان، النتيجة الأولى هي أن السلوك السياسي ينبغي أن يعبر عن نفسه من خلال قنوات شرعية ارتضاها الضمير الجماعي المسلم، وتبين له اندراجها في جملة الوسائل المنضبطة بقيم الشرع، والنتيجة الثانية أن كل سلوك سياسي في المفهوم الإسلامي لا يعرف من مبدأ الغاية تبرر الوسيلة شيئا، ولهذا تفصيل لاحق.

المطلب الرابع

شرعية العقوبة لحفظ الأمن

الواقع أن العقوبة تأتي في المفهوم الإسلامي لتشكل سياجا يحمى الأمن في بعده السياسي - بل وفي بقية أبعاده الأخرى - ذلك أنه لايكفى أن يقوم هذا الأساس على تحقيق الطمأنينة في كل ماله صلة بالتعبير عن الوجود السياسي - كما سبق - ولايكفى أن يكون ثمة التزام بذلك، مالم يكن هناك جزاء رادع على الخروج على هذه الغاية.

والعقوبة كجزاء تستمد صفاتها من صفات التشريع الإسلامي عامة، وسمات التشريع الجنائي فيه خاصة، تلك السمات التي تقوم على الاصطباغ بالصبغة الدينية[٢]، ولذلك عدت أهم الأصول التي تبتنى عليها العقوبة في الشريعة مايلي:[٣]

١ - أن تكون العقوبة بحيث تمنع الكافة عن الجريمة قبل وقوعها، فإذا وقعت الجريمة كانت العقوبة بحيث تؤدب الجاني على جنايته، وتزجر غيره عن التشبه به وسلوك طريقه.

---

(١) انظر: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٧٨، ص ٥١.

(٢) انظر مزيدا من التفاصيل في:د. محمد سليم العوا، محاضرات في أصول التشريع الجنائي الإسلامي، محاضرات غير منشورة، المملكة العربية السعودية - وزارة الداخلية والأمن العام: مطبعة الأمن العام، د.ت، ص ١-٢. وانظر أيضا:
Safia M. Safwat, "Offences and Penalties in Islamic Law" Islamic Quarterly, Vol. XXVI, No.3, 1982, PP. 155-153.

(٣) انظر مع بعض التصرف: عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت، مرجع سابق، جـ١، ص ٦٠.

٢ - أن حد العقوبة هو حاجة الجماعة ومصلحتها فإذا اقتضت مصلحة الجماعة التخفيف خففت العقوبة، فلا يصح أن تزيد أو تقل عن حاجة الجماعة، ما لم تكن مقدرة شرعا.

٣ - إذا اقتضت حماية الجماعة من شر المجرم استئصاله من الجماعة أو حبس شره عنها، وجب أن تكون العقوبة هى قتل المجرم أو حبسه عن الجماعة حتى يموت، ما لم يتب أو ينصلح.

٤ - أن كل عقوبة تؤدى إلى صلاح الأفراد وحماية الجماعة هى عقوبة مشروعة فلا ينبغي الاقتصار على عقوبات معينة دون غيرها.

٥ - أن تأديب المجرم ليس معناه الانتقام منه، وإنما استصلاحه، والعقوبات على اختلاف أنواعها تتفق كما يقول بعض الفقهاء، في أنها تأديب استصلاح وزجر يختلف باختلاف الذنب.

تلك هى بعض الأصول التي تقوم عليها العقوبة في الشريعة الإسلامية، والتساؤل المثار هنا. هو كيف تقدم العقوبة سياج الحماية وضمان الحفاظ على أمن الوجود السياسي؟ والواقع أن خطوط الإجابة التفصيلية على هذا التساؤل لا يتسع لها هذا الحيز المحدود من التحليل، لكن ذلك لا يمنع من ذكر بعض مناحى ذلك، بإيجاز. يأتى في **مقدمة** هذه النواحي أن العقوبة تشكل استجابة شرعية لما قد يفترضه منطق بعض النوازع الفطرية في الإنسان، مما قد يحدث تعديا منه على أخيه الإنسان[1]، فكأن الإسلام بتشريع العقوبة يدفع الجريمة بأمرين، أحدهما إيجابي قوامه التربية الإيمانية الصحيحة التي لاتبقى مبررا لارتكاب الجريمة، والثاني سلبى قوامه التهديد بالجزاء أو تطبيقه حسب مقتضى الحال، إن لم ينفع الأمر الأول[2].

وناحية **ثانية** في كفالة العقوبة تحقيق الأمن هى أن توحيد المصدر التنظيمي للعقوبة بجعل الشريعة هى مصدر قواعد الجزاء يحقق الأمن لأطراف أربعة، أولها القاضي الذي يطبق الحكم الشرعي، لأنه لن يقع في حيرة واضطراب البحث عن الحكم، مادامت أحكام الشريعة سهلة واضحة، معروفا مضمونها، ومصدرها، والطريق الثاني هو الجاني الذي ارتكب ما استوجب العقوبة، لأنه حين يعلم أن القاعدة الثابتة الواضحة التي ستطبق عليه ليست بشرية المصدر، بل إلهية، لن تنتابه دواعي الخوف من الظلم أو التفرقة

---

(١) انظر: محمد علي التسخيري، نظره في نظام العقوبات الإسلامية، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٧، ص ٢٣-٢٤.

(٢) انظر في طبيعة العقوبة من هذين الجانبين الإيجابي والسلبى، عبدالقادر عودة، مرجع سابق، جـ٢، ص ٦١١-٦١٢، د. عبدالكريم زيدان، أصول الدعوة، الأسكندرية: دار عمر بن الخطاب، ١٩٧٦، ص ٢٧٠-٢٧٢.

في المعاملة. والطرف الثالث هو المجتمع الذي تطبق فيه عقوبات الشريعة، لأنه نو الأخر سيطمئن إلى أن أحكامه ليست بيد سلطة حاكمة تبدل وتشرع كما تريد، لانها - أي الأحكام - تستمد بقائها وديمومتها من خلود الشرع وأبديته[1]. والطرف الرابع المجنى عليه الذي يكفل له الإسلام جبر ما وقع عليه من عدوان ويرفع عنه ما أصابه من بلاء، ويرد له مظلمته على قدر الجرم الذي ارتكب ضده. ومن ناحية **ثالثة فإن** العقوبة تربى الضمير الجماعي المسلم على عدم تقبل الجريمة وتطهير أركانه منها، واستنهاص همته لاعتبار ارتكاب الجريمة ضد أحد أفراده هو عدوان على الجماعة كلها، وهذا المعنى واضح في قوله تعالى: **﴿من أجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكانما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا﴾**[2]، إن المجتمع هنا لا يقف من الجرائم موقف السلبية وعدم المبالاة متعللا بأنه ليس طرفا فيها، وإنما هو طرف أصيل مسته الجريمة بطريق مباشر[3] ومن **ناحية رابعة فإن** تحقيق التكافؤ بين ارتكاب الجرم والعقوبة التي يستوجبها، يحقق هدفين أمنيين معا، الهدف الأول هو اذهاب الحيف في تطبيق العقوبة، والتفرقة في انزالها على الجرم المقترف، والهدف الثاني هو إحداث التفاوت في مراتب العقوبات تبعا للتفاوت في طبيعة الجنايات ومداها، وهذا يقفل باب الاختلاف والتنازع بين الناس في تقدير العقوبات من تلقاء أنفسهم، وإلا ذهبت بهم الآراء كل مذهب وتشعبت بهم الطرق كل مشعب ولعظم الاختلاف[4]، فتكفل ا لله سبحانه بذلك ورتب على كل جناية ما يناسبها من العقوبة، ومايليق بها من النكال. ومن ناحية **أخيرة فإن** جمع الشريعة بين عقوبات الحدود، وعقوبات القصاص والدية، وعقوبات الكفارات، وعقوبات التعازير[5]، جعلها توفر القدرة على ملاحقة الجريمة وتوقيع العقوبة عليها بقطع النظر عن زمانها، وطبيعتها.

---

(١) د. مصطفى محمد حسنين، السياسة الجنائية في التشريع الإسلامي، المملكة العربية السعودية: وزارة التعليم العالي - جامعة الإمام محمد بن سعود: إدارة الثقافة والنشر، ١٩٨٤، ص ١٧-١٨.

(٢) سورة المائدة، الآية ٣٢.

(٣) انظر: د. محمد حسين الذهبي، أثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، القاهرة: دار الاعتصام، الطبعة الأولى، ١٣٩٨-١٩٧٨، ص ٦٣، وانظر أيضا د. مصطفى محمد حسنين، مرجع سابق، ص ٢١.

(٤) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين. مرجع سابق، جـ٢، ص ١١٥.

(٥) انظر تفاصيل هذه العقوبات في عبدالقادر عودة، مرجع سابق، ص ٦٣٤ ومابعدها، وانظر عرضا موجزا لها أورده:

Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford: Clarendon Press, 1982, PP. 175-198.

المبحث الرابع

دلالات مفهوم الأمن في الخبرة السياسية

يهدف الباحث في هذا المبحث إلى الكشف عن أهم ملامح التطور في دلالات مفهوم الأمن عبر حركة الخبرة السياسية في إطار النطاق الزمنى للدراسة، لكن تجدر الإشارة مقدما إلى بعض الملاحظات المنهاجية في هذا المقام، وأولى هذه الملاحظات أن المراد من هذا المبحث ليس الإغراق في سرد الأحداث التاريخية أو الغوص في تفاصيل ما جرى من ممارسات في تلك الحقبة الزمنية من عمر الخبرة الإسلامية، وإنما المقصود هو تتبع التطور الذي لحق دلالات مفهوم الأمن، أما الملاحظة الثانية فهى أن عملية الانتقاء للظواهر، أو للأحداث المهمة إن افترضت تجاوز ظواهر وأحداث أخرى، فهى لا تفترض بالمقابل الافتئات على السياق العام للتسلسل الزمنى أو التعاقب التاريخي لها. والملاحظة الثالثة أن دراسة التطور السابق لعصر النبوة ليست خوضا فيما لا طائل من ورائه، إنها فرصة لمقارنة الفرق بين حالين للأمن حقيقة ومعنى ومبنى، حاله في مجتمع تحكمت فيه نوازع وجاهلية الشرك بصفة عامة، وحاله في المجتمع وقد أتته رسالة السماء فإذا به يتحول إلى مجتمع إيماني تعتمل فيه عقيدة التوحيد بصفة عامة أيضا. أما الملاحظة الرابعة فإن رصد بعض الظواهر السياسية ذات الدلالات الأمنية لن تقف عند تلك الظواهر المرتبطة فقط بالتعامل الداخلي، بل سيمتد ليشمل أيضا بعض الظواهر الأخرى المتعلقة بالتعامل الخارجي. أما الملاحظة الأخيرة فان استعراض ملامح التطور في دلالات الأمن سيتم على مستويين من التحليل بهذا الشكل، مستوى التحليل الجزئي حيث رصد أهم الظواهر في كل تطور على حدة وبيان دلالاتها الأمنية قدر الإمكان، ومستوى التحليل الكلي الذي يتم من خلاله عرض خلاصة عامة لأهم ملامح التطور الذي حدث في دلالات المفهوم عبر التطورات بجملة.

المطلب الأول
الأمن وخبرة عصر ما قبل النبوة

لعل أهم الأحداث والظواهر التي أثرت في بلورة وصياغة مفهوم الأمن قبل عصر النبوة مايلي: -

أولا - الإيمان بالمعتقدات الفاسدة :

لا يستطيع أي محلل منصف أن يقيم النقلة العقيدية التي أحدثها الإسلام في العقلية العربية التي احتضنت طباع الجاهلية وعاداتها إلا إذا عاد إلى الوراء قليلا منعما النظر في مدى تغلغل بعض المعتقدات الشركية في وجدان وعقول وضمائر هؤلاء الذين آمنوا بها، فعاشوا بها ولها، وكيفوا من خلال الإيمان لها حياتهم، سلوكا ومنهجا وقيما.

وتجئ الأصنام في مقدمة الآلهة الفاسدة التي عبدت وقدست من دون الله، وها هو ابن هشام يوضح بعض ذلك فيقول: (واتخذ أهل كل دار في دارهم صنما يعبدونه، فإذا أراد الرجل منهم سفرا تمسح به حين يركب، فكان ذلك آخر ما يصنع حين يتوجه إلى سفره، وإذا قدم من سفره تمسح به، فكان ذلك أول ما يبدأ به، قبل أن يدخل على أهله، فلما بعث الله رسوله محمد صلى الله عليه وسلم بالتوحيد قالت قريش "أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشئ عجاب")[(١)]، "بل واشتهرت العرب بعبادة الأصنام، فمنهم من اتخذ بيتا، ومنهم من اتخذ صنما، ومن لم يقدر عليه، ولا على بناء بيت نصب حجرا أمام الحرم، وأمام غيره مما استحسن، ثم طاف به كطوافه بالبيت، وسموها الأنصاب... وكان في جوف الكعبة وفي فنائها ثلثمائة وستون صنما"[(٢)].

ويلحق بالأصنام ما عرف عن العرب من اتخاذهم الطواغيت التي كانت "بيوتا تعظمها كتعظيم الكعبة، لها سدنة وحجاب، وتهدى لها، كما تهدى للكعبة، وتطوف بها، كطوافها بها، وهى تعرف فضل الكعبة عليها، لأنها كانت قد عرفت أنها بيت ابراهيم الخليل ومسجده"[(٣)].

والمعروف أن عبادة وسدنة وحجابة هذه الطواغيت كانت مقسمة بين القبائل العربية وبطونها، بحيث صار لكل قبيلة أو مجموعة من القبائل طاغوتها الخاص[(٤)].

---

(١) انظر : ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق د. محمد فهمى السرجاني، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت، جـ١، ص ٨٧-٨٨.

(٢) انظر: أبوالحسن النووي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، الكويت: دار القلم، ١٩٧٧، ص ٦٣.

(٣) انظر : ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ٨٨.

(٤) وكان من هذه الطواغيت العزى التي كانت لقريش وبنى كنانة، وكانت سدنتها وحجابها لبنى شيبان من سليم حلفاء بنى هاشم، واللات التي كانت لثقيف بالطائف، وكانت سدنتها وحجابها لبنى معتب من=

ومع الأصنام والطواغيت كانت هناك الاعتقادات الفاسدة في بعض المسميات التي ربطت بها الحياة السياسية قبل الإسلام من أمثال البحيرة، والسائبة والوصيلة، والحامي، التي شرعوا لها ومن خلالها ما لم ينزل الله به من سلطان، اتباعا لأهوائهم وضلالاتهم، التي ردها الله تعالى بقوله: ﴿**ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون**﴾[1].

ولقد ذكر القرآن طرفا من أسباب التعلق والإيمان بهذه الرموز الفاسدة، والمعتقدات الضالة المضللة - أيا كانت أشكالها - فأورد على ألسنتهم أنهما إنما عبدوها لتكون بزعمهم آية في التزامهم سنة آبائهم وقياداتهم الغابرة في عبادة الضلال، كقوله تعالى ﴿**وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا، أولو كان أباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون**﴾[2].

وأورد القرآن كذلك أنهم وجدوا فيما خلف آباؤهم ما يكفيهم في السعي في الحياة، ولو كان فيه هلاكهم، ﴿**وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولايهتدون**﴾[3]، وأورد ثالثا أنهم وجدوا فيها - افتراء - واسطتهم إلى الله الذي اعترفوا بهيمنته على خلقه، وإن لم يؤمنوا بوحدانيته، ولذلك يقول تعالى: ﴿**ألا لله الدين الخالص والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم في ماهم فيه يختلفون إن الله لايهدي من هو كاذب كفار**﴾[4]، وأورد رابعا انهم اتبعوا ضلالات آلهتهم - على تنوعها - لظنهم ﴿**وقالوا إن نتبع الهدى معك نتخطف من أرضنا أو لم نمكن لهم حرما آمنا يجبى إليه ثمرات كل شئ رزقا من لدنا ولكن أكثرهم لا يعلمون**﴾[5]، وقد روى (أن أبا جهل كان يقول للنبى صلى الله عليه وسلم: إنا لانكذبك، ولكن نكذب ما جئت به، فأنزل الله تعالى قوله ﴿**فإنهم لا يكذبونك ولكن**

=ثقيف، ومناة التي كانت للأوس والخزرج، ومن دان بدينهم من أهل يثرب، انظر: المرجع السابق، جـ١، ص ٨٨: ٩٢، وكذلك:

W. Montgomry Watt, Muhammad At Mecca, Oxford: the Clarenon Press, 1953, PP. 23-29; Frederick M. Denny, Islam and Muslim Community, San Francisco: Harrer & Row Publishars, 1987, P. 21.

(١) سورة المائدة، الآية ١٠٣ ، وانظر في معاني البحيرة والسائبة، والوصيلة، والحامي، ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ٩٣-٩٤، وانظر تفاصيل أخرى أوردها ابن كثير في تفسيره للآية ١٠٣ من سورة المائدة بشأن هذه الأسماء، في جـ٢، ص ١٠٧-١٠٨ .

(٢) سورة البقرة، الآية ١٧٠ .

(٤) سورة لمائدة، الآية ١٠٤ .

(٤) سورة الزمر، الآية ٣ .

(٥) سورة القصص، الآية ٥٧ .

الظالمين بآيات ا لله يجحدون﴾)[١]، وذكرت بعض المصادر دافعا آخر هو الانتصار للعصبية والاستمساك بالدعاوى القبلية، التي أكدها أبوجهل نفسه بقوله: "وا لله إن محمدا لصادق، وما كذب ولكن إذا ذهبت بنو قصي - يقصد قوم النبى صلى ا لله عليه وسلم - باللواء والسقاية والحجابة والنبوة فماذا يكون لسائر قريش"[٢].

ثانيا - نمط القيم التي كانت سائدة :

بالغ البعض في التقليل من شأن قيم الحياة في المجتمع السياسي قبل عصر النبوة، لما انطوت عليه من مفاسد وموبقات، فالعرب - طبقا لهؤلاء - وكما ذكر أحدهم كانوا قبائل متخالفة في النزعات، خاضعة للشهوات، في جو خانق، وبيئة مضطربة فاسدة[٣].

وعلى النقيض من ذلك بالغ البعض الآخرون في التهويل من شأن قيم الحياة في ذلك المجتمع لدرجة الافتخار بها حيث ذكر أحدهم أنه "لم يكن في القرون الوسطى هناك مستوى أخلاقي يرقى إلى ما كانت عليه أمة العرب من مستوى خلقي، أهلها لأن تكون خير أمة تخرج للناس برسالة الإسلام الحنيف"[٤].

والذي لا شك فيه أن كلا الفريقين على درجة من المغالطة، فلا أحد ينكر أن العرب عرفوا من القيم الصالحة ما لايمكن جحوده أو إنكاره، من المروءة والشجاعة والكرم، والنجدة، والغيرة، والحمية، وحسن الضيافة، والشورى، وما شاكل ذلك من قيم كانت أرضا صالحة لتلقى دعوة الإسلام، كذلك لاينكر أحد في الوقت ذاته أن العرب قبل الإسلام ورثوا وورثوا من مضادات القيم ما لايمكن التغاضى عنه، من السكر، واستمراء الزنا، ولعب الميسر، والتعامل بالربا، وأكل مال اليتيم، ووأد البنات، وظلم الذين لا يقدرون على رد الظلم، واستعباد الرقيق، إلى آخر الممارسات العديدة التي تقلب فيها المجتمع السياسي في الجزيرة العربية[٥]، والتي غدا تعاقبها وتكرارها أن يصبح إلفا وعادة، ثم يتجاوز هذا لكي ما يلبث أن تصبح مفاخر ومكرمات يتبارى العرب في الإتيان بالمزيد منها[٦]، لقد كان طبيعيا مع هذا الجو المليئ بالقيم وبمضاداتها معا أن تتنازعه

---

(١) انظر ما أورده ابن كثير في الآية ٣٣ سورة الأنعام في تفسيره، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٢٩ .

(٢) انظر : المرجع السابق، جـ٢، ص ١٣٠ .

(٣) أورد هذا الرأي نقلا عن البعض د. رؤوف شلبي، مرجع سابق، ص ١٢٦، وانظر أيضا ما أورده:
Frederick M. Denny, Op.Cit., P. 21.

(٤) وهو رأى د. رؤوف شلبي، أورده في مؤلفه المجتمع العربي قبل الإسلام، مرجع سابق، ص ١٣٣ ومابعدها.

(٥) انظر ما أورده ابن هشام عن حياة العرب قبل الإسلام في مسيرته، مرجع سابق، جـ١، مواضع متفرقة، وكذلك:
W.M.Watt, Op, Cit. PP. 17-29.

(٦) انظر: د. عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، المنصورة: دار الوفاء، د.ت، ص ٤٩ .

حالات مختلفة، وتطورات متعددة ينفي معها القول بأن أمن الفرد، أو أمن القبيلة، أو أمن المجتمع كله - قبل الإسلام - كان يعبر عن سير في اتجاه معين، سلبيا كان أو إيجابيا - رغم أن العرب كيفوا حياتهم على هذه المتناقضات - إلا ما تعلق بالأمن الشامل الذي سيطر على ساحة الحرم المكي وجواره. لأن الله تعالى جعله بيتا آمنا، وكفل لمن دخله أمنا لاينقطع مادام فيه.

ثالثا - سياسة الإجارة :

وهى سياسة عرفها العرب في جاهليتهم، واستمرت كإحدى العلامات البارزة في تطور المجتمع السياسي حتى فجر الدعوة، وكانت ترمى إلى كفالة حد أدنى من الأمن لبعض الذين استضعفوا وسط اقوامهم، أو ممن لا ناصر لهم بين هذه الأقوام، وقد تعددت نماذج تطبيق هذه السياسة، فكان هناك نموذج الصحابي عثمان بن مظعون الذي دخل في جوار الوليد بن المغيرة، وظل ينعم بالأمن بموجب ذلك إلى أن أنكر على نفسه أن يكون أقل منزلة من بقية الصحابة الذين تعرضوا للبلاء والأذى، فآثر أن يشاركهم في جهادهم، بعد أن استقال من جوار الوليد[1]، وهناك نموذج الصحابي أبى سلمة الذي دخل في جوار أبى طالب عم الرسول صلى الله عليه وسلم، فمنعه من بنى مخزوم أن يعتدوا عليه، أو أن يؤذوه[2].

والواقع أن تتبع النماذج المختلفة للإجارة يساعد في استخلاص بعض ملامح هذه السياسة على النحو التالي : -

١ - فهذه السياسة كانت تقوم على التفاعل بين أطراف أربعة، المستجير، والمستجار، والمستجار منه، والمستجار به، فالمستجير هو الطرف المستضعف وغير القادر على الامتناع بنفسه أو الدفاع عنها بمفرده، والمستجار به هو الطرف الأقوى الذي كان يملك من الوسائل ما يساعده على تحقيق الأمن والإجارة لمن كان يستجير به، والمستجار منه هو من كان يراد إيقاف عداوته أو محاولته الاعتداء على المستجير، أما المستجار به فهو أداه الاستجارة. التي لم تكن تعدو الاتفاق الضمنى على الإجارة.

ويلاحظ أن التفاعل بين أطراف الإجارة كان يجرى غالبا بين من لم يكن يجمعهم إطار عقيدي واحد، فالوليد بن المغيرة الذي أجار عثمان بن مظعون كان مشركا، رغم أن عثمان كان مسلما، وقريش التي كانت في مقام المستجار منه

---

(١) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ٣٥٢، الكاندهلوى، حياة الصحابة، القاهرة: مكتبة الدعوة، ١٣٩٩، جـ١، ص ٢١٦ - ٢١٨ .

(٢) انظر : ابن هشام، مرجع سابق ، جـ١، ص ٣٥٣- ٣٥٤ .

كانت على نفس منهج الوليد، أي على الشرك.

٢ - كذلك فإن سياسة الإجارة كانت تفترض وجود عقد ضمني بين أطرافها، وأساسه إثبات التزام المستجار إليه بالدفاع عن المستجير وحمايته، وإلزام المستجار منه باحترام هذا الالتزام ومراعاته، وإلا صار عدوا للمستجار إليه، وجب التصدى له ولو بالقوة.

٣ - ولذلك كانت سياسة الإجارة كسياسة عقدية ضمنية تهدف في المقام الأول إلى تحقيق الأمن للمستجير، فلا يتعرض له أحد بسوء، وهو قول عثمان ابن مظعون "إن غدوى ورواحى آمنا بجوار رجل من أهل الشرك"(١)، وقول أبى طالب "إنه - يعنى أبا سلمة- استجار بي وهو ابن أختى، وإن أنا لم أمنع ابن أختى لم أمنع ابن أخى"(٢)، وقول ابن الدغنة، "يامعشر قريش إنى قد أجرت ابن أبى قحافة - يقصد أبا بكر - فلا يعرضن له أحد إلا بخير"(٣).

٤ - ويلحق بذلك أن سياسة الإجارة كان تفترض ضرورة الإعلان والإعلام بها، بداية، وانتهاء، وأسبابا، من هنا تبدو حكمة إذاعة أمر الإجارة كما ورد في الفقرة السابقة على ألسنة الأطراف المستجار إليها، وتبدو أيضا منطقية إذاعة انتهائها في قول الوليد بن المغيرة إنهاء لإجارة ابن مظعون "هذا عثمان قد جاء يرد جوارى" وقد رد عليه معلنا سبب ذلك "إنى قد وجدته وفيا كريم الجوار، ولكنى أحببت أن لا استجير بغير الله"(٤).

٥ - وأخيرا فإن تغير الظروف قد تدفع أحيانا إلى إنهاء عقد الإجارة، سواء من قبل المستجير كما حدث من ابن مظعون، أو من قبل المستجار إليه، أو من كليهما كما حدث بين أبى بكر وابن الدغنة، لما اضطرت قريش الأخير أن يفك جوار أبى بكر خشية أن يفتن نساءها وأبناءها بجهره بصلاته وعبادته، فآثر أبو بكر رد الجوار، راضيا بجوار الله عزوجل(٥).

رابعا - سياسة الأحلاف :

وهى ظاهرة أخرى تعد من الملامح البارزة للحياة السياسية في المجتمع العربي قبل الإسلام ويمكن القول إن هذه السياسة قد اتخذت أشكالا متعددة لعل أبرزها شكلان،

---

(١) انظر : ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ٣٥٢، الكاندهلوى، مرجع سابق، جـ١، ص ٢١٧.

(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ٣٥٣.

(٣) انظر: المرجع السابق، جـ١، ص ٣٣٥، الكاندهلوى، مرجع سابق، جـ١، ص ٢٠٣.

(٤) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ٣٥٢ - ٣٥٣، الكاندهلوى، مرجع سابق، جـ١، ٢١٧.

(٥) انظر المرجع السابق.

أولهما اتخذت فيه سياسة الأحلاف هيئة التحالفات التي ابتدعت للاستجابة لبعض المواقف التي كانت تتأزم بين القبائل العربية، ومنها التحالفات التي جاءت عقب النزاع بين بني عبدالدار وبين بني عبد مناف حول أحقية كل منهم بتولي أمور الحجابة، واللواء، والسقاية، والرفادة الأمر الذي أدى بكل قبيلة إلى أن تقود فريقا من القبائل الأخرى التي تحالفت معها للتعاهد والتناصر على أن لا يتخاذلوا ولايسلم بعضهم بعضا، وقد انتهى هذا التحزب القبلي بالصلح وترك الحرب على أن يعطى لبني عبدمناف السقاية والرفادة، ولبني عبدالدار الحجابة، واللواء، والندوة[1]. أما الشكل الثاني للأحلاف فقد اتخذ صورة التحالفات التي ابتدعت لكفالة النصرة والأمن لكل مظلوم لا يستطيع رد حقه أو كفالته من ظالمه، ويأتي حلف الفضول في مقدمة هذه التحالفات، وهو الحلف الذي تداعت له القبائل من قريش، من بني هاشم، وبني عبدالمطلب، وبني أسد، وبني زهرة، وبني تيم في دار عبدالله بن جدعان، فتعاقدوا، وتعاهدوا على أن لايجدوا بمكة مظلوما من أهلها، أو من غيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه، حتى ترد عليه مظلمته[2].

ويبدو للباحث من استعراض هذين الشكلين أن سياسة الأحلاف كانت تقوم على عدة مبادئ: -

١ - أنها ارتبطت في ولادتها بمواقف اجتماعية وسياسية غالبا ما كانت متأزمة، إما نتيجة لتنازع النفوذ والمكانة بين القبائل، أو لتأكيدهما، أو لإعادتهما، أو نتيجة لرغبة بعض القبائل في تأمين جانبها على حساب بعضها الآخر، أو نتيجة لسعي بعضها الآخر- خاصة القبائل القوية ذات النفوذ - لتأمين جانب من لا سلطان لهم أو قوة كافية لدفع الظلم عن أنفسهم وذويهم، واسترداد حقوقهم التي اغتصبت عنوة منهم.

٢ - كذلك لم تكن هذه السيادة - انطلاقا مما سبق - نتاج عقيدة واضحة، سابقة المعالم، وثابتة المبادئ، قدر ما كانت رد فعل لمواقف طارئة، زكتها مجموعة من الأحداث التي أثارت بعض المشكلات وهددت بعض المصالح القبلية، فاستلزم الخروج منها اتباع طرائق معينة، كان على رأسها سياسة الأحلاف.

٣ - كان الاتفاق الضمني هو أساس إقامة التحالفات بصورة عامة، وإن

---

(١) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ١٣٦-١٣٨ .

(٢) انظر في هذا الحلف المرجع السابق، جـ١، ص ١٣٨-١٤٠، د. عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ٤٢، د. عبدالخالق النواوى، العلاقات الدولية والنظم القضائية في الشريعة الإسلامية، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٤، ص ١٨٢-١٨٣ .

لم يمنع ذلك من وجود الاتفاق المكتوب أحيانا[1]، على أن الإعلان كان صفة لازمة لإشهار التحالف. ففي حلف المطيبين اتخذ الإعلان شكل وضع آنية الطيب في المسجد عند الكعبة، ثم غمس المتحالفون أيديهم فيها ومسحوا الكعبة بهذه الأيدى توكيدا على أنفسهم[2]، وفي حلف بنى عبدالدار كان الإعلان هو المجاهرة بالاجتماع عند الكعبة[3]، وفي حلف الفضول اتخذ الإعلان شكل الاجتماع العلني في دار ابن جدعان - كما سبق - ثم إظهار ما اتفق عليه، ليلتزمه المجتمعون، وليقيموا الحجة على القبائل الأخرى، لاحترامه ورعايته.

٤ - يضاف إلى ذلك أن سياسة الأحلاف كانت مشكلة لتحقيق مجموعة من الأهداف الواضحة والمحددة[4]، فحلف المطيبين رمى المشاركون فيه انجاز ما تمناه بنو عبدمناف من أخذ ما بأيدى بنى عبدالدار مما كان "قصى" قد جعل إليهم من الحجابة، واللواء والسقاية، والرفادة، وحلف بنى عبدالدار استهدف الإحالة بين بنى عبدمناف وبين ما أرادوا، ومن هنا كان إصرار المتحالفين على إظهار عدم التخاذل، وأن لا يسلم بعضهم بعضا، أما حلف الفضول فقد سبقت الإشارة إلى الغرض من إقامته من نصرة المظلوم ورد مظلمته إليه.

ويبدو أن وجود واستمرار هذه التحالفات ارتبطا في معظم الأحيان بوجود واستمرار الهدف من وراء إقامتها.

٥ - وأخيرا فإن سياسة الأحلاف - واستنباطا مما سبق - تمخض عنها شكل من أشكال المؤسسية التي ابتدعتها التقاليد السياسية العربية قبل الإسلام. ذلك أن الأحلاف السابق الحديث عنها إذا ما نظر في حقيقتها لوجد أنها كانت مجموعة من النظم التي كانت لها قيادتها، وإجراءاتها، وأعضاؤها، كما كانت لها أهدافها، وإن اختلفت هذه المكونات باختلاف ظروف نشأة واستمرار، وانتهاء كل حلف منها.

خامسا - سياسة الحرب :

ظلت الحرب معلما أساسيا لصيقا بالحياة السياسية لمجتمع ما قبل الإسلام، ولعل من أهم أنماط الحروب التي دخلت فيها القبائل العربية في تلك الحقبة الزمنية، نمطين:-

---

(١) انظر على سبيل المثال كتاب التحالف بين عبدالمطلب وبين خزاعة في : أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٩٧١، جـ١، ص ٢٤-٢٥.

(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ١٣٦ - ١٣٧.

(٣) انظر المرجع السابق.

(٤) ورغم ذلك كان يحق لبعض القبائل أن لاتدخل في أية أحلاف مهما كانت أهدافها، انظر: سيرة ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ١٣٣ .

أولهما : نمط الحروب التي اشتعلت بفعل العدوان الداخلي، الناتج عن اعتداء بعض القبائل على بعضها الآخر داخل الجزيرة العربية، بقطع النظر عن أسباب ذلك من التعصب القبلي، أو الثأر، أو تأكيد النفوذ والسطوة، أو نقض العهود، أو غير ذلك من الأسباب، ولعل من أشهر هذه الحروب، حرب قصى بن كلاب ومن حالفه لبنى خزاعة وبنى بكر[1]، وحرب الفجار[2]، وحرب داحس والغبراء[3]، وحرب حاطب[4]، وحرب البسوس[5]، وكان من سمات هذه الحروب: -

١ - غلبة الطابع القبلي عليها، إذ استندت على تحزب وتحالف بعض القبائل ضد بعضها الآخر، ولذلك انحدرت أسبابها من طبيعة الحياة القبلية، وما كانت تثيره من مشكلات وعداوات، كانت الحروب بعض أدوات التغلب عليها.

٢ - اعتماد كثير منها على نظام الجولات القتالية، فقد كانت الحرب تبدأ، لتنتهي، ثم تبدأ من جديد، طبقا لنظام الكر والفر، والرغبة في الثأر، وهكذا كانت الجولات تتتابع ما بين قتال ثم مهادنة، ثم عودة للقتال، وأحيانا كان القتال يوقف بعد المواعدة عليه من جديد.

٣ - عدم مراعاة بعض أطراف هذه الحروب للأعراف التي كانت سائدة وقت إثارة الحروب، وعلى سبيل المثال جاءت بعض الحروب في الأشهر الحرم لتدلل على أن حرمة هذه الأشهر بكف الأيدى عن القتال فيها وتأمين الناس لم تكن موضع رعاية والتزام من لدن كافة القبائل، وقد قيل في سبب تسمية حرب الفجار انها أنشبت في الأشهر الحرم ففجروا فيها جميعا، فسموا الفجار[6].

٤ - كانت هذه الحروب وراء تحالف بعض القبائل، ولذلك كانت القبائل الضعيفة تلجأ إلى القبائل القوية طمعا في حمايتها وكفايتها أعداءها، وفى الحالات التي كانت تستنزف فيها الحرب موارد إحدى القبائل، لم يكن ثمة غضاضة في أن تنصهر هذه القبيلة في قبيلة أخرى لحمايتها.

---

(١) انظر في تفاصيل هذه الحروب : المرجع السابق، جـ١، ص ١٣٠ - ١٣١.
(٢) انظر: المرجع السابق، جـ١، ص ١٨٩-١٩١.
(٣) انظر: المرجع السابق، جـ١، ص ٢٨٦-٢٨٧.
(٤) انظر: المرجع السابق، جـ١، ص ٢٨٧-٢٨٨.
(٥) انظر: د. العدوي، مرجع سابق، ص ٤٨-٤٩.
(٦) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ١٨٩ .

٥ - لم تكن هناك طريقة واحدة لإيقاف الحروب، بل تعددت هذه الطرق، فالتحكيم أنهى حرب قصى لبنى خزاعة وبكر، والوساطة أنهت حرب الفجار، وكذا حرب البسوس، والهزيمة - ولو لحين - أنهت الحرب بين الأوس والخزرج[١]، فمن الواضح إذا أن بعض الأدوات السلمية كانت توظف لإنهاء القتال، وإن نجاحها أو إخفاقها كان يتوقف على توافر الرغبة في ترك القتال من عدمه.

والثاني نمط الحروب التي كانت تشتعل بفعل العدوان الخارجي الناتج عن الاعتداء من قبل بعض العناصر - خاصة غير العربية - من خارج الجزيرة العربية، ولعل أبرز نماذج هذه الحروب، ما حدث عام الفيل لما قام أبرهة الحبشي وجنوده بمحاولة هدم الكعبة فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا مما ذكره سبحانه في سورة الفيل[٢]، وقد حمل هذا الحدث التاريخي من سمات حروب الاعتداء الخارجي ورد الفعل عليها مايلي:-

أ - التستر وراء أسباب ظاهرية دون إبداء الأسباب الحقيقية، فرغم ما قيل من أن السبب الرئيسي لمحاولة هدم الكعبة هو الثأر لما فعله رجل من العرب داخل قليس - كنيسة أبرهة - إلا أن ذلك لايحجب حقيقة الدوافع الأخرى التي جعلت أبرهة يتحرك لهدم الكعبة، من الرغبة في صرف الناس عن الحج إليها وتحويلهم إلى حيث القليس الذى بناه، والاستفادة من الرواج المادي الذي كان مستمرا طوال موسم الحج والرغبة في تحويل وجهة الناس إلى حيث العبودية له، فضلا على إظهار القدرة على بسط النفوذ والتوسع من خلال كل ذلك.

ب - العجز عن توظيف حمية الثأر والعصبية والنخوة والنصرة في مواجهة الاعتداء الخارجي، بنفس القدر الذي كانت توظف فيه هذه العوامل في الحروب الداخلية، من هنا كان تصور أبرهة الخاطئ أن الطريق معبد نحو مكة لخلوها من مدافع، أو راد لعداونه، ولذلك كان حريصا على استظهار قوته لأهل مكة لما أرسل اليهم "اننى لم آت لحربكم، وإنما جئت لهدم هذا البيت، فإن لم تتعرضوا دونه بحرب، فلا حاجة لي بدمائكم"[٣].

ج - تباين درجات العجز عن توظيف الحمية بالمعنى السابق تبعا للمواقف من الاعتداء الخارجي، فبعض القبائل لما سمعت بنية أبرهة في هدم الكعبة قاتلته

---

(١) انظر المصادر السابق ذكرها عند إحالة هذه الحروب إليها.

(٢) في الآيات ١-٥، وانظر في تفاصيل هذا الحادث: ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ٤٣ ومابعدها؛ ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ٤، ص ٥٤٨-٥٥٣ .

(٣) انظر : ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ٥٠ .

ولكنها هزمت، مثل بعض قبائل اليمن. وبعضها آزرته في اكتشاف الطريق إلى مكة، مثل قبيلة خثعم، وبعضها الثالث هادنته، وكذلك فعلت ثقيف، وبعضها الآخر خلت بينه وبين ما أراد عن ضعف وقلة حيلة، تاركة البيت لربه يحيمه كما فعلت قريش.

د - الاعتماد على القدرة الإلهية في الانتصار، رغم عدم الإيمان بالتوحيد، ذلك أن اعتراف العرب بالربوبية ويقينها في أن للبيت ربا سيمنعه، ولجوء بعضهم إلى الله يدعونه ويستنصرونه على أبرهة، لم يكن كل ذلك دليل صدق على تمكن الإيمان في القلوب، وإنما كان ذلك منهم لأنهم كانوا يعلمون أن قوة أبرهة لا يمكن ان تقابل إلا بقوة أكبر منها وأعظم(1)، قوة الله الواحد الذي لم يؤمنوا به، جحودا واستكبارا.

المطلب الثاني
الأمن وخبرة عصر النبوة

غني عن البيان أن عصر النبوة يمثل تطورا سياسيا مليئا بالأحداث والظواهر التي أثرت بشكل أو بأخر في بلورة مفهوم الأمن صياغة وممارسة، ومن بين هذه الأحداث، وتلك الظواهر يمكن رصد الآتي:-

أولا - سياسة التعامل مع المجتمع المكي :

لم تفتأ سنة الابتلاء تواجه الدعوة بعد أن تلقى الرسول صلى الله عليه وسلم وحي السماء، وعرف أنه ينبغي تبليغ ما يحمله هذا الوحي للناس كافة لتغيير ماهم عليه، وقد افترض منطق الواقع أن يكون أهل مكة في مقدمة البشر الذين كان يجب تغييرهم، بيد أن التغيير لم يكن ليتم بمجرد أن يعلموا حقيقة الرسالة، وحقيقة الرسول، خاصة وأنه نشأ بينهم، وعرف كثيرا من خبايا ممارساتهم وتقاليدهم في كافة مناحي الحياة.

ومن هنا كان لزاما أن يرسم معهم - وهو يدعوهم إلى الإسلام - سياسة تكفل له، ولمن تبعه، وللرسالة متطلبات الحماية والأمن، وقد أقيمت هذه السياسة بالفعل على البدء بالدعوة سرا، ثم الجهر بها بعد التمكين لها، وتحمل مصادر الابتلاء من الرافضين للدعوة، وتنفيذ الهجرة لتأمين مركز الدعوة.

١ - فأما البدء بالدعوة سرا، فذلك كانت له حكمته، ذلك أن الوحي في

(١) انظر المرجع السابق، وانظر أيضا: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ٤، ص ٥٥ .

حقيقته لم يكن إلا تحديا عقيديا وزلزلة لكيان مجتمع استمرأ الشرك، فبدا صعبا إن لم يكن مستحيلا تحويله عما اعتاد، وبعبارة أخرى كانت بداية الدعوة تحديا لها وتحديا منها في آن واحد. كانت تحديا لها لأنه كان ضروريا أن تصطدم بذلك التراث الضارب في أعماق الحياة السياسية للعرب، وإن ثبت بعد الصدام أن نمط الحياة التي جاءت به فيه صلاح دنياهم وأخراهم. وكانت تحديا منها لأنه كان ضروريا أيضا أن يدخل هؤلاء الذين جابهتهم في صراع قبول التحدي ليثبتوا أنهم على شئ، وأنهم قادرون - لو استطاعوا - أن يأتوا بمثله.

وإذا ما أضيف إلى ذلك أن الأمر بالجهر بالدعوة لم يكن قد صدر التكليف الإلهي به، وأن إمكان وقوع الاعتداء على من أظهر الإيمان، وجاهر بتقريب الناس إليه كان أمرا متوقعا، لاتضح أن الحكمة كل الحكمة كانت في الإسرار بالدعوة وهي في مهدها[1].

لكن ينبغي ملاحظة أن ذلك لم يكن صادرا عن موقف ضعف، أو إرادة تخاذل، ففي القرآن الكريم مايبرهن على أن هذه المجابهة كانت على درجة من القوة والعنف بحيث لايمكن جحدها، وها هو يشن حملة عنيفة على أحد زعماء قريش - أبي جهل - في قوله تعالى: **﴿كلا لئن لم ينته لنسفعا بالناصية. ناصية كاذبة خاطئة. فليدع ناديه. سندع الزبانية. كلا لا تطعه واسجد واقترب﴾**[2].

٢ - وأما الجهر بالدعوة بعد التمكين لها، فقد نقلها إلى طور جديد عقب صدور التكليف الإلهي بإعلانها، والجهر بها في قوله تعالى: **﴿وقل إني أنا النذير المبين﴾**[3]، وقوله **﴿فاصدع بما تؤمر واعرض عن المشركين﴾**[4]، وقوله **﴿وانذر عشيرتك الأقربين واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين﴾**[5]، وهنا ينبغي توضيح أمور ثلاثة:

أولها : أن البدء بإعلان الدعوة إنذاراً للأقربين كانت له مبرراته في تأمين الدعوة، من ناحية لأن مكة كانت بلدا توغلت فيه النزعة القبلية، وبدء الدعوة

---

(١) انظر في مجريات الإسرار بالدعوة: ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ٢٤٩ وما بعدها؛ ابن كثير، البداية والنهاية، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٥١هـ-١٩٣٢، جـ٣، ص ٢ وما بعدها؛ د. البوطي، فقه السيرة، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨، ص ٧٥-٧٩.

(٢) سورة العلق، الآية ١٥-١٩ . وانظر ما أورده ابن كثير في تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ٤، ص ٥٢٨-٥٢٩.

(٣) سورة الحجر، الآية ٨٩ .

(٤) سورة الحجر، الآية ٩٤ .

(٥) سورة الشعراء، الآية ٢١٤ - ٢١٥ .

بالعشيرة قد يعين على النصرة والتأييد والحماية، ومن ناحية ثانية لأن القيام بالدعوة في مكة كان له أثر خاص لما لها من مركز ديني، ودخولها في الإسلام له وقع كبير في التأثير على بقية القبائل. ومن ناحية ثالثة لأنها كانت فرصة سانحة للرسول صلى الله عليه وسلم ليعلم الموقف النهائي ممن يفترض فيهم أن يكونوا الخط الأول في الزود عنه لأنهم أهله وعشيرته.

والأمر **الثاني** : أن اختلاف مواقف بعض كبار الصحابة بشأن تنفيذ الإسرار بالدعوة بحيث ظل بعضهم كأبي بكر، وسعيد بن زيد، وعثمان بن عفان، على سريتهم، حين آثر الآخرون مثل حمزة بن عبدالمطلب، وأبى عبيدة بن الجراح، وعمر بن الخطاب الجهر بالدعوة[1]، هذا الاختلاف لم يكن سوى اختلاف رؤية لهؤلاء الصحابة في اختيار أنسب الأوقات لتنفيذ الأمر الإلهى بالجهر حسب فقه الواقع أمامهم.

وثالث الأمور: أن التمكين للدعوة الذي يعد عاملا هاما من عوامل الجهر بها - وإن لم يكتمل - لم يكن نابعا من فراغ، ذلك أن القرآن الكريم ظل خلال فترة الإسرار بالدعوة - ثلاث أو أربع سنوات، حسب الروايات التاريخية- بل وربما طوال العهد المكى يركز على قضية العقيدة، والمفهوم الجديد الذى قدمه عن الإنسان، والكون، والحياة.

٣ - وأما تحمل مصادر الابتلاء من رافضى الدعوة، فقد كان أمرا متوقعا، ولقد تلقى المسلمون مع إظهار الدعوة كل عناد واستكبار سرعان ما تحولا إلى بطش وجبروت عنيفين موجهين إلى كل مؤمن مجاهر بإيمانه. ففيما يخص الرسول صلى الله عليه وسلم فقد روى ابن هشام "أن قريشا اشتد أمرهم للشقاء الذي أصابهم في عداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن أسلم معه منهم، فأغروا به سفهاءهم فكذبوه وآذوه، ورموه بالشعر والسحر والكهانة، والجنون، ورسول الله صلى الله عليه وسلم مظهر لأمر الله لا يستخفى به، فبادلهم بما يكرهون من عيب دينهم، واعتزال أوثانهم وفراقه إياهم على كفرهم"[2].

وقد شاء الله أن يخرج رسوله من كل محنة، بالحفظ والتأييد في كل مواطن الحرج التي اعترضته، وبإدخاله في كنف عمه أبى طالب الذي دافع عنه وحماه[3].

---

(١) انظر : د. عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ٦٧ .

(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ٢٨٩ . وانظر أيضا ما ذكره "وات" عن اتهام الرسول صلى الله عليه وسلم، بالشعر والسحر والكهانة، والجنون في: W.M. Watt, Op. Cit., PP. 127-131.

(٣) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ٢٦٨، ابن كثير، البداية، مرجع سابق، جـ٣، مواضع متفرقة.

وبوفاة أبى طالب بدأت مرحلة أخرى من مراحل الابتلاء، كان أولها عام الحزن وعناد أهل الطائف، وقسوتهم في الرد على دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم، حتى كان الوحي بضرورة الهجرة إلى المدينة خاتمة المطاف لبداية مرحلة جديدة خارج مكة[١].

وفيما يخص الصحابة فإن ما أصابهم من البلاء لم يكن أقل نصيبا مما أصاب القيادة النبوية، سواء فرادى، أو جماعات. ففرادى، كان ما لقيه أمثال الصحابة بلال بن رباح، وعمار بن ياسر، وغيرهما تنوء بحمله الجبال من التعذيب[٢]، وجماعات، كان العذاب لا ينفك يصيب كل من أظهر الإيمان بالدعوة، بل "وكان المشركون يعدون على من أسلم واتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم من أصحابه حتى وثبت كل قبيلة على من فيها من المسلمين، فجعلوا يحبسونهم ويعذبونهم بالضرب والجوع والعطش، وبرمضاء مكة إذا اشتد الحر، من استضعفوا منهم يفتنونهم عن دينهم، فمنهم من يفتن من شدة البلاء الذي يصيبه، ومنهم من يصلب لهم، ويعصمه الله منهم"[٣]، ورغم كل ذلك كانت المخارج من هذه الابتلاءات تترى، فأحيانا كان الله يمنن على بعض الصحابة ممن كانوا يعانون من أسر الرق بالعتق فيخلصهم من طغيان ساداتهم[٤]، وأحيانا كان يهيئ لبعضهم من يتكفل بإدخالهم في جواره ليمنع عنهم الأذى والسفه، واحيانا كان يوحى لرسوله بأن يأذن للصحابة بالهجرة إلى الحبشة التي وجدوا فيها ملكا عادلا أمنهم[٥]، وأحيانا كان الله يؤمنهم ويدفع عنهم كيد المشركين بإيقاع العداوة والبغضاء بينهم، كما حدث لما اختلفت قياداتهم بشأن الحصار الذي فرضوه على المسلمين ومن شايعهم لتحويلهم عن الدعوة، ولهذا تفصيل لاحق.

٤ – وأما تنفيذ قرار الهجرة، لتأمين مركز الدعوة وبناء دولتها، فلاشك أن

---

(١) انظر ما ذكره د. البوطي في فقه السيرة، مرجع سابق، ص ١٠٥ ومابعدها.

(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ٣١٤ .

(٣) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ٣١٢؛ ابن كثير، البداية، مرجع سابق، جـ٣، ص ٥٧ .

(٤) انظر ما فعله أبوبكر لتخليص بلال بن رباح من أسر الرق في: ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ٣٣٩ ومابعدها.

(٥) انظر في شأن الهجرة إلى الحبشة: ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ٣١٥ وما بعدها؛ ابن كثير، البداية، مرجع سابق، جـ٣، ص ٦٦ ومابعدها؛ انظر أيضا:
Mohammad Abd Allah Draz, "The Origin of Islam" in Keneth W. Morgan (ed), Islam-the Straight Path, New York: The Roland Press Company, 1958, PP. 11-12.
وانظر بصفة خاصة ما أورده "وات" عن أسباب هذه الهجرة، وما ادعاه من وجود انقسام في الرأي بين الجماعة المسلمة كان دافعا إلى هجرة البعض إلى الحبشة، في: W.M. Watt, Op. Cit., PP. 112-117.
وقد دحض د. عماد الدين خليل هذا الرأي في مؤلفه دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ٧٩ – ٨٠ .

هذا القرار يعد من أخطر القرارات التي أثرت في الحركة السياسية الإسلامية، وإذا ما فهمت الهجرة - فضلا على الحكمة الإلهية في الوحي بها - في سياق ظروف الموقف السياسي الذي أحاط بها لظهر أنها كانت لازمة من أكثر من جهة، فمن جهة أولى بدت بوادر الإذعان المكي للدعوة ضئيلة، وبدت قريش - عشيرة الرسول صلى الله عليه وسلم - أكثر صدورا ورفضا ووضعا للعراقيل أمامها، في الوقت الذي لاحت فيه بوادر اتجاه أقوام آخرين - الأنصار - أكثر ترحيبا وقبولا.

ومن جهة ثانية - ورغم حقيقة الموقف القرشي السابق - فإن الانتقال من مكة كان فرصة لمراقبة ماسيعتمل فيها من عوامل التغيير العقيدي، وقد ألقيت في تربتها بذور العقيدة الجديدة، وليس هناك من ينكر أن ثمة شواهد كانت تطل لتثبت أن المجتمع السياسي المكي كان مقبلا على تحول حضاري شامل، ومن ذلك اختلاف زعاماته حول الموقف من الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته مما أفضى إلى قطع الحصار الذي كان مفروضا عليهم، وتنفيذ بعضهم لسياسة الإجارة للصحابة رغم عدائهم للدعوة، واستراق بعضهم السمع لمعرفة محتوى الوحي المنزل[1]، واعتراف بعضهم بأنه - أي الوحي - ليس عملا من أعمال الكهانة، أو الجنون، أو الشعر، أو السحر[2].

ومن جهة ثالثة كانت ملامح القبول القبلي للدعوة داخل مكة دون قريش لا تبشر باعتناق العقيدة، وقد تجلى ذلك بوضوح في مواقف بعض القبائل فرادى، ومواقف بعض القبائل الأخرى جماعات خاصة في المواسم الدينية، التي كانت تجمع بين هذه القبائل، كمواسم الحج، حين كان الرسول صلى الله عليه وسلم يعرض عليهم دعوة الإسلام[3].

أما الجهة الرابعة فقد تيقن للنبى صلى الله عليه وسلم أن ما صدر عن أهل المدينة لم يكن وليد حماس مؤقت للدعوة، ولا يحوى إرادة مكر أو خديعة، بل كانت ممارسات المقدمة الأولى من أهل المدينة الذين التقى بهم في موسم الحج، والذين صدقوه العهد في بيعتي العقبة الأولى، والثانية، والترحيب الذي لقيه صحابته الذين سبقوه بالهجرة إلى المدينة، كل ذلك كان مدخلا لقبوله صلى الله

---

(١) انظر ما أورده ابن هشام في المرجع السابق، جـ١، ص ٣١٠ - ٣١١.

(٢) انظر: الكاندهلوى، مرجع سابق، جـ١، ص ٥٨، وانظر رواية أخرى في: ابن هشام، مرجع سابق، جـ١، ص ٢٧١-٢٧٢.

(٣) انظر التفاصيل في: الكاندهلوى، مرجع سابق، جـ١، ص ٦١ وما بعدها؛ ابن هشام مرجع سابق، جـ٢، ص ٢٤ وما بعدها ؛ ابن كثير، البداية، مرجع سابق، جـ٣، ص ١٣٥ وما بعدها.

عليه وسلم نقل مركز الدعوة إلى مكان آمن قبل أن يصدر التكليف الإلهى بالهجرة، ويأذن للصحابة بالخروج إلى المدينة "إن الله عز وجل جعل لكم إخواناً، وداراً تأمنون بها"[1].

ثانيا – الأمن وبناء الدولة داخل المدينة :

ولكي تتضح معالم هذا البناء ينبغي فهم نقطة انطلاق تكوينه، وفهم أساسه، وفهم إجراءات تدعيم هذا الأساس.

أ – أما نقطة انطلاق تكوين المجتمع فكانت الهجرة، منذ أن بدأت إرهاصاتها مع بيعتى العقبة الأولى والثانية، واستقبال وفود أهل المدينة في مكة، وإرسال بعض كبار الصحابة لتعريف أهل المدينة بأحكام الإسلام، والإذن بالهجرة إليها، ودون دخول في تفصيلات قد لا تجدي عن حادث الهجرة ينبغي ملاحظة أمور أربعة.

أولها أن قرار قريش النهائي في دار الندوة بالالتفاف حول بيت النبى صلى الله عليه وسلم، وبالطريقة التي وضعت لتصفيته جسديا[2]، يؤكد أن التقاليد السياسية العربية عرفت نوعا من المؤسسات الأمنية – على بساطتها – كانت تتدارس خلالها مواقفها المتأزمة. **والثاني** أن العقيدة وما اقتضته – وتقتضيه دائما – من اليقين في معية الله كانت الكلمة الفاصلة في تأمين رحلة الهجرة منذ قرار الخروج من مكة وحتى دخول المدينة ﴿**إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا. فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها. وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هى العليا**﴾[3]، **والثالث** الأمور أن التخطيط للهجرة من مخرجها حتى مستقرها ينفي عن القائمين عليها التواكل في الحركة قدر ما تنفى عنهم سوء التقدير في حساب خطواتها، ذلك أن تدابير الأمن التي اتخذت طوال رحلة الهجرة كانت على درجة من كفاءة التنظيم والتخطيط اللذين أوصلاها إلى غايتها. والأمر **الرابع**، أن بعض الأدوات الأمنية التي قد يستصغرها البشر، والتي سخرها الله تعالى ليحمى بها رسوله وصاحبه كالتراب الذي ألقى على المتربصين خارج داره، والنعاس الذي سلط عليهم أثناء المرور من بينهم، والغار الذي أويا اليه، هذه الأدوات – على وهنها – قد تحولت في الاستخدام

---

(١) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ٢، ص ٥٨ .

(٢) انظر تفاصيل ما دار في اجتماع دار الندوة في: ابن هشام، مرجع سابق، جـ٢، ص ٢٦: ٧٠، ابن كثير، البداية، مرجع سابق، جـ٣، ص ١٧٥ .

(٣) سورة التوبة، الآية ٤٠ .

الإلهى إلى جنود قوية، ﴿ومايعلم جنود ربك إلا هو﴾[1].

ب - وأما أساس البناء فكان النص المكتوب الذي ذكر كثيرا من المؤرخين أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد كتبه بين المهاجرين والأنصار، ووادع فيه يهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم بموجبها[2]، وقد نالت هذه الوثيقة من اهتمام الباحثين ودراساتهم الكثير، وأولاها بعضهم عناية وتحليلا علميين على درجة كبيرة من الاستقامة المنهاجية[3]، وبالتالي فليس هذا مجالا للخوض في تفاصيلها، بيد أن مقام السياق يقتضى تأكيد حقائق خمس مهمة. يأتي في مقدمتها أن الوثيقة، لم تكن وحدها هى كل شئ في هذا البناء، بل كانت لبنة واحدة، وإن كانت أساسية في البناء التشريعي الكبير الذي وقع عبء إقامته لا على عاتق القرآن الكريم وحده قبل كل شئ، كما تصور بعض الباحثين[4]، بل وعلى عاتق السنة النبوية، ممثلة في أقوال، وممارسات، وتقريرات الرسول صلى الله عليه وسلم. والحقيقة **الثانية** هى أن الباحث يتفق ووجهة النظر القائلة بأن "ماورد في الوثيقة كان لا يعدو أن يكون برنامجا مرحليا بالنسبة للخارطة الثابتة الدائمة لدولة الإسلام، وأن التعويل على هذه الوثيقة وحدها يحجب الحجم الحقيقي للتشريع القرآني الذي كان يتمخض باستمرار عن مزيد من القوانين والتشريعات"[5]، والحقيقة **الثالثة** أن الوثيقة قطعت خط الرجعة على قريش، سواء بتحريم إجارتها، أو إجارة من ينصرها. والحقيقة **الرابعة** هى أن الرسول صلى الله عليه وسلم استطاع أن يعيد صياغة ولاءات المجتمع الذي اختاره مركزا للدعوة بفك الانتماءات العصبية والتوجهات القبلية لكي تصب في النهاية في ولاء واحد للإسلام، أما جميع الفوارق والمميزات فليس لها إلا أن تذوب ضمن نطاق هذه الوحدة الشاملة[6]. والحقيقة **الأخيرة** هى أن هذه الوثيقة كانت من سنن النبى صلى الله عليه وسلم

---

(١) سورة المدثر، الآية ٣١ .

(٢) انظر نص هذه الوثيقة في: ابن هشام، مرجع سابق، جـ٢، ص ٨٨-٩١، ابن كثير، البداية، مرجع سابق، جـ٣، ص ٢٢٤-٢٢٦؛ د. محمد حميد الله، الوثائق السياسية للعصر النبوي والخلافة الراشدة، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف، ١٩٥٦، ص ١٥:٢١، أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، مرجع سابق، جـ١، ص ٣١:٣٥، وانظر أيضاً:

Ahmed Raslan, "The Classical concept of State in Islam, "Unpublished Dessertation, Howard University, Department of Political Science, 1975, PP. 100-106.

(٣) انظر بصفة خاصة د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص٥٠-٦١.

(٤) انظر: د. عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ١٦٤-١٦٥ .

(٥) انظر: المرجع السابق، ص ١٦٥ .

(٦) انظر: د. البوطى، مرجع سابق، ص ١٦٢ .

التشريعية التي أملتها مجموعة من المصالح الشرعية للمسلمين.

ج - وأما إجراءات بناء المجتمع، فقد كان من أهمها، بناء المسجد، والمؤاخاة بين أعضاء المجتمع السياسي، وإعداد العدة للقتال.

وقد أتى بناء المسجد كإجراء سريع ليتلازم بناؤه مع استقرار أولى خطوات الرسول صلى الله عليه وسلم على أرض المدينة، وقد شارك فيه بنفسه، ليرغب المسلمين في العمل فيه[1]، وليؤكد لهم أن العقيدة إذا كانت هي الرابط المعنوي الذي لا ينبغي فصم عراه عن العقول والقلوب، فإن المسجد هو الإيناء المادي لهذا الرابط، يقويه ويحفظه، ويجدد أبعاده باستمرار، وأن الجماعة ليست فحسب شعورا يجب أن يسيطر على الوعي الجماعي المسلم، بل هى أيضا حركة تبدأ من المسجد حيث أخذ الزاد المعنوي والقيمي قبل الإقدام على اتخاذ أية خطوة حضارية، وتنتهي به، حيث العودة لتجديد المسار، وتصحيحه، وتنشيط قوى الحركة، لتبدأ خطوة جديدة.

ثم بعد بناء المسجد كانت المؤاخاة بين أعضاء الجماعة المسلمة هى الإجراء الثاني في بناء أسس المجتمع داخل المدينة، وقد أراد الرسول صلى الله عليه وسلم أن يحل بها الأزمة المعيشية التي اجتاحت المهاجرين بعد مغادرتهم مكة، وينظم علاقاتهم مع إخوانهم من الأنصار ريثما يستعيد المهاجرون قدرتهم المالية، ويتمكنون من بلوغ مستوى الكفاية الاجتماعية، وأساس ذلك قوله صلى الله عليه وسلم "تآخوا في الله، أخوين، أخوين"[2].

أما الإجراء الثالث في بناء المجتمع المسلم فقد كان إعداد العدة للقتال، وإذا كان الرسول صلى الله عليه وسلم ظل مأمورا بتحييد القتال ما وسعه السبيل إلى ذلك في سياسته مع أهل مكة[3]، كأداة لأمن رسالته ومن ثم أمن صحابته، فإن آفاق التطور السياسي بعد الانتقال إلى المدينة كانت توحى بضرورة إعداد العدة، لأن ثمة معارك قتالية في الطريق، وما أن صدر الأمر الإلهى بالقتال[4]، حتى تهيأ الرسول صلى الله عليه وسلم للحرب، وبدأ في إعداد العدة لها. وهنا كانت التبعية ثقيلة على قيادة النبوة في أن تنقل القتال في فهم المهاجرين والأنصار إلى تبعاته العقيدية الجديدة وأن تنمى قدراتهم وتدفعهم إلى مزيد من التدريب

---

(١) انظر في ذلك: ابن هشام، مرجع سابق، جـ٢، ص٨٣-٨٤؛ ابن كثير، البداية، مرجع سابق، جـ٣، ص٢١٤.

(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ٢، ص ٩١-٩٣.

(٣) انظر بعض أسباب ذلك في: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ٢، ص ٧١٤-٧١٥.

(٤) وفي قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة واعلموا أن الله مع المتقين﴾ (القرة/٤٢٣)، وانظر ما أورده ابن كثير في تفسيره لهذه الآية، مرجع سابق، جـ١، ص٤٠٢.

والإعداد والمهارة العسكرية لمواجهة الأعداء الذين كانوا يحيطون بالدولة الجديدة[1].

ثالثا - السرايا والغزوات وتحقيق الأمن :

وكلتاهما من الظواهر التي التصقت بعصر النبوة التصاقا وثيقا، أما وقد صدر الأمر الإلهي - كمال سبق - باتخاذ القتال وسيلة لردع الشرك وأهله، فقد وجد المسلمون أن لا غضاضة في الدخول في معاركه إذا لزم الأمر.

وقد تحدث المؤرخون، وتابعهم دارسو الحروب وخبراؤها، وأفاض الجميع في أشكال وأنواع المعارك في عصر النبوة، ودرج أغلبهم على التمييز بين ما كان منها من قبيل السرايا وهي المعارك التي لم يشارك فيها الرسول صلى الله عليه وسلم مكتفياً بتقليد إمارتها بعض أصحابه، وبين ما كان منها من قبيل الغزوات وهى المعارك التي كان يشارك فيها بنفسه ويتقلد إمارتها[2]، ويمكن من خلال النظر في أحداث ومجريات أحداث كثير من هذه المعارك - بنوعيها - استخلاص عدة دلالات:

١ - أن المسلمين ابتدءوا قتالهم - في الغالب - بالسرايا، ولعل الرسول صلى الله عليه وسلم قصد من ذلك - ضمن مقاصده - شل فاعلية المعسكر القرشي وحلفائه، وضرب نشاطه التجارى أساس هذه الفاعلية، واغتنام بعض موارد التموين والتسليح التي احتاجها المسلمون، فضلا على أن في إظهار القوة من خلال هذه السرايا ردعا لبقية أعداء المسلمين، وأخيرا فقد كانت السرايا بمثابة ميادين تجربة وتدريب للمسلمين على فنون الحرب، وتقوية استعداداتهم لها، وتعريفهم مواطن القوة والضعف في تحركاتهم وتحركات أعدائهم عند القتال[3].

٢ - كما أن توظيف القوة في هذه الوقعات خضع لاعتبارات كثيرة لعل أهمها طبيعة ومدى خطورة مصدر تهديد أمن المسلمين، ومدى خطورة الخصم وقوته، ومدى الاستعداد له، واحتمالات الدخول في القتال، وغير ذلك مما كان له تأثيره في الاختيار بين أسلوبي السرية، أو الغزوة. ومما تجدر الإشارة إليه أن وجهة كلا الأسلوبين لم تكن واحدة، فقد كانت هناك قريش وحلفاؤها، حيث

---

(١) انظر: عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ١٦٠ .

(٢) انظر في هذه التفرقة، وفي تفاصيل أحداث وعدد كل من السرايا والغزوات: ابن هشام، مرجع سابق، جـ٢، جـ٣، مواضع متفرقة، صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٢، ص ١١٣ وما بعدها، ابن كثير، البداية، مرجع سابق، جـ٣، ص ٢٤١ .

(٣) انظر ما أورده الإمام الشيباني عن السرايا ومهامها في محمد بن الحسن الشيباني، السيد الكبير بشرح السرخسي، تحقيق وتعليق الشيخ محمد أبو زهرة ود. مصطفى زيد، القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٨، جـ١، ص ٢١٥: ٢٢٣ .

غزوات بدر، وأحد، والخندق وغيرها، وبعض السرايا الأخرى إليهم، وكانت هناك القبائل الأخرى مثل غطفان، وبنى سليم، وثقيف، وهوازن، وبنى كلاب، وغيرهم، وكان هناك اليهود بطوائفهم من بنى قينقاع، وبنى النضير، وبنى قريظة، وكان هناك أيضا الروم، حيث سرية مؤته، وغزوة تبوك.

٣ - لقد ابتلى المسلمون بهذه الوقعات ابتلاءات كثيرة، فتارة بكثرة عددهم العددية، كيوم بدر، وتارة بالهزيمة ثم النصر كيوم أحد، وتارة بإحاطة القوى المعادية لهم وتحزبهم عليهم كيوم الخندق، وتارة بالاغترار بقوتهم وكثرة عددهم كيوم حنين، وتارة بالهزيمة واستشهاد الكثيرين كيوم مؤتة، وغير ذلك كثير، ورغم ذلك كان المجتمع المسلم يخرج قويا شديد التماسك، لانه كان دائم الترشيد لخطواته، والتصحيح للمعوج منها، والسد لثغرات الضعف فيها، مؤيدا في ذلك بوجود القيادة النبوية، وبما كانت تتلقاه من الوحي في هذا الشأن.

٤ - إن ثمة أساليب تضافرت في تدعيم الأسلوب القتالي في التعامل مع أعداء المسلمين في تلك الحقبة، يأتي في مقدمتها أسلوب المهادنة كما حدث في صلح الحديبية التي هادن فيها المسلمون قريشا على وضع الحرب عشر سنين يأمن فيها الناس ويكف بعضهم عن بعض[(١)]، وأسلوب عقود الأمان، المؤبدة كعقود الذمة، والمؤقته كعقود الأمان[(٢)]، وأسلوب التفاوض والمصاهرة، التي لم تقتصر على الرسول صلى الله عليه وسلم بل تعدته إلى المقربين منه وأعوانه، ثم جاء مفهوم الاتصال عقب وفاته ليحل محل فكرة المصاهرة ويكملها[(٣)].

٥ - إن الدور الذي لعبته حركة النفاق في إزكاء نار الصراعات القتالية بين المسلمين وغيرهم، أو في إنشابها، أو في التستر على بعض أطرافها من أعداء المسلمين، أو في موالاتهم دون المسلمين، كل ذلك كان من أخطر أدوارهم على الإطلاق في التطور الإسلامي، وقد ساعدهم على ممارسة موقفهم التخريبي هذا، إن الغلظة التي أمر المسلمون بإظهارها معهم لم تكن تتيح لهم استئصال شأفتهم، وإن أباحت كشف شبهات مواقفهم وزيف إيمانهم، وخطر دورهم.

---

(١) انظر في نص هذا الصلح: ابن هشام، مرجع سابق، جـ٣، ص ٢١٥ - ٢١٧، صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٢، ص ١٣٥-١٤٣، وانظر أيضا:

Afzal Iqbal, The propht's Diplomacy, Massachuttss: Claude, Stark & Co., 1975, PP. 21-35, Fred M. Donner, Muhammed, "Splitical Consolidation In Arabia Up to the conquest of Mecca," Muslim World, Vol. XIX, No. 4, October P. 230.

(٢) انظر أمثلة لهذه العقود في د. محمد حميد الله، مرجع سابق، ص ٥٣ وما بعدها، احمد زكي صفوت، مرجع سابق، جـ١، ص ٥١ وما بعدها.

(٣) انظر: د. حامد ربيع، الإسلام والقوى الدولية، القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨١، ص ١٠٤.

رابعا - التمكين للدعوة وتأمين حركتها داخل المجتمع المكى :

لم تنقطع جهود القيادة النبوية في الأخذ بيد أهل مكة نحو الإيمان رغم كـل مـا لقيتـه من قياداتها قبل الهجرة وبعدها، لكن يبدو أن ا لله سبحانه أراد أن يعجل بكشـف سوء مقاصدهم، لما نفضوا صلح الحديبية ليعاونوا فريقا من الذين أشركوا على قوم كـانوا قـد دخلوا في جوار المسلمين، وما كان أحد من أهل مكة يعلم أن ذلك إيذان بفتحها، الذي أكد عدة حقائق[1]، الأولى أن هذا الفتح لم يوسع فقط من الرقعة الإقليمية للدعـوة، بـل وأعاد أيضا إلى المهاجرين الوطـن والمـال والأهـل والعشـيرة مما اضطـروا إلى تركـه بعـد هجرتهم، ورغم ذلك فقد وسع بالمقابل دائرة الحركة المضادة لأعـداء الدعـوة، وخاصـة من المنافقين، ويهود.

والحقيقة الثانية أن التمكين للإسلام بعد دخول مكة وغلبـة الجماعـة المؤمنـة لم تكـن فرصـة للتشـفى وسـفك الدمـاء دون داع، وكذلـك لم تكـن مدخـلا لتصفيـة الضغـائن والأحقاد القديمة، والثأر من أهل مكة، وعبارة "اذهبوا فأنتم الطلقاء"[2]، فضلا على كفه القتال والأذى عنهم إلا من أم بقتلهم - استثناء - كل ذلك يقدم المثـل في كيفيـة قيـادة الناس بقيم الإسلام، وإن أنكروها.

والحقيقة الثالثة أن تحكيم رموز الشرك - وأهمها الأصنام - عقـب دخـول مكـة، لم يكن وليد الجهد الذي أعقب فتحها، ذلك أن وراءه جهادا، هو عمر الدعوة منـذ بدايـة تلقى الوحي، وحتى أذن ا لله بهذا الفتح، وهذا يؤكد أن تضحيات الدعوة مهما كثرت، ومهما امتدت مساحتها الزمانية والمكانية، لا تذهب هباء.

والحقيقة الرابعة أن الدخول في الجدل حول فتح مكة أكان عنوة، أم كان صلحـا؟ لا ينبغي أن يكون شغل الباحثين الشاغل في دراسة هذا الحدث، قد يكون لذلك مـبرره إذا أثاره فريق من علماء السلف قديما[3]، وهم يؤصلون قواعد التعامل مع أهل الشـرك، أمـا وقد أصلت هذه القواعد، فالمطلوب هو البناء على ما أقاموه بعد تمحيص، لا العودة من حيث بدءوا.

خامسا - مشكلة الوجود السياسي ومحنة الأمن :

وهى المشكلة التي تمخضت عن وفـاة القيـادة النبويـة، فكـانت اختبـارا شـديدا لأمـن الجماعة المسلمة، وقدرتها على الحفاظ على المسيرة الحضارية داخليا وخارجيا. ومكمـن

---

(١) انظر في فتح مكة: ابن هشام، مرجع سابق، جـ٤، ص ٣ وما بعدها؛ ابـن كثـير، البدايـة، مرجـع سـابق، جـ٤، ص ٢٧٨ وما بعدها.

(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق،جـ٤، ص ٢٢ .

(٣) انظر على سبيل المثال: ما أورده ابن كثير، البداية، مرجع سابق، جـ٤، ص ٣٠٤ ومابعدها.

الخطورة في هذه المشكلة أنها جاءت متعددة الأبعاد، والمناحى، وبرز في مقدمة ذلك[1]:

١ - صدمة الفراغ السياسي التي نتجت عن افتقاد قيادة المسلمين، لقد آلت الأمور بوفاة النبى صلى الله عليه وسلم إلى اختلاط واضطراب كبيرين، فداخليا أصيب المسلمون بذهول وتخوف شديدين إزاء التساؤل عمن يخلف القيادة النبوية.

٢ - قضية الخلافة، التي أثارت الحاجة إلى ثلاث فعاليات، القيادة التي تستطيع الإمساك بمصادر الوحي لتجعل منها حركة حياة، والعقيدة أو المثالية السياسية التي تلتزم بها القيادة الحاكمة قبل أن تلزم المسلمين بها، والإطار النظمي الذي ينبع من فقه الواقع السياسي للجماعة، ومن خلاله تستطيع الانطلاق بالعقيدة نحو إكمال حركة عصر النبوة، بحركة الخلافة.

٣ - قضية بيت الخلافة، التي ضاعف من صعوبتها عدم الاتفاق على تفسير واحد للأحاديث النبوية التي ذكرت أحقية البيت القرشي بالخلافة[2]، كما أن محاولة الرسول صلى الله عليه وسلم الهم بكتابة أمر لا يختلف عليه المسلمون بعده[3]، ومحاولة العباس بن عبدالمطلب وعلى بن أبى طالب سؤاله عن أحقيتهما بالخلافة، وقد هما بذلك[4]، وكلتا المحاولتين لم تكتب لهما التتمة قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

٤ - قضية الخروج من مأزق التعامل السياسي داخليا وخارجيا، إذ بات المسلمون عقب الوفاة وأمامهم قضايا متشابكة كانت تستدعي سرعة المواجهة والحسم كما سيرد لاحقا.

---

(١) انظر مزيدا من التفاصيل في : مصطفى منجود، "الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في صدر الإسلام"، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد، ١٩٨٤، ص ٤٠-٤٥ .

(٢) انظر بعض هذه الأحاديث في صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٢، ص ١١٩ وما بعدها.

(٣) انظر التفاصيل في: فتح الباري، مرجع سابق، جـ١، ص ٣١٥-٣١٧؛ صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١١، ص ٨٩، ص ٩٤ .

(٤) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، القاهرة: دار التحرير، ١٣٣٨هـ، القسم الثاني من جـ٢، ص ٣٧ .

المطلب الثالث

الأمن وخبرة عصر الخلافة الراشدة

ظل الأمن يكتسب ملامح الجماعة السياسية المحدودة بنطاق المدينة وما جاورها من مناطق كانت هى حدود الدعوة، خاصة بعد فتح مكة، ولم يمض وقت طويل حتى استطاع المسلمون أن يخرجوا من أزمة الفراغ القيادي في تطور تالٍ لعصر النبوة أكمل سلسلة حلقات التطور السياسي الإسلامي، اصطلح على تسميته بعصر الخلفاء الراشدين الأربعة، الذين تناوبوا قيادة المجتمع المسلم، واحدا تلو الآخر بعد النبى صلى الله عليه وسلم.

ومحاولة حصر دلالات هذا التطور عبر صفحات محدودة أمر بالغ الصعوبة بيد أن تسليط ضوء التحليل على بعض الأحداث والظواهر التي أثرت في بناء وصياغة مفهوم الأمن خلال هذا التطور قد يساعد في الخروج من ذلك، ويمكن الإشارة إلى أهمها في الآتي:-

أولا - الأمن وعملية اختيار الخليفة :

يلاحظ المتتبع لأحداث الخلافة الراشدة أن مجئ كل خليفة من الخفاء الأربعة إلى السلطة قد صاحبه بعض المشكلات التي ارتبطت بعملية اختياره - وإن خفت حدة هذه المشكلات بصورة واضحة في اختيار الخليفة الثاني عمر بن الخطاب - وذلك أمر كان متوقعا، ذلك أن الأصول المنزلة اكتفت في مجال اختيار قيادة الأمة بوضع القواعد العامة، وبناء القيم الأساسية التي يمكن على هداها تكييف الواقع السياسي[1]، ومن هنا اختلفت الاجتهادات وتعددت النماذج التطبيقية لعملية الاختيار، فاختيار الخليفة الأول كان فاتحة هذه التهديدات، لدرجة أن عمر بن الخطاب وصف هذا الاختيار بأنه كان فلتة وقى الله المسلمين شرها[2]، لتباين وجهات النظر، وتعقد الموقف بين من كان منوطا بهم القيام بالاختيار من المهاجرين والأنصار، وذلك قبل الاتفاق على مبايعة الخليفة[3]، ووسط هذا الجو المليئ بتعدد الآراء، واختلاف وجهات النظر انتزعت بيعة أبى بكر بعد أن استطاع

---

(١) انظر : د. محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص ٦٦-٦٨ .

(٢) الفلته هى الفجأة: انظر ما أورده الكاندهلوى، مرجع سابق، جـ٢، ص ٧ .

(٣) تاريخ ما ورد على لسان المهاجرين والأنصار، وحقيقة وجهات النظر المختلفة بينهم في سقيفة بنى ساعدة في المرجع السابق، جـ٢، ص ٩٥، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبوالفضل، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٧، جـ٣، ص ٢١٩ ومابعدها، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت: دار صادر للطباعة، ١٣٧، جـ٢، ص ٣٣٥، وما بعدها، ابن كثير، البداية والنهاية، بيروت: مكتبة المعارف، الطبعة الثالثة، ١٠٨٠، جـ٦، ص ٣٠١-٣٠٣، أحمد زكي، صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، جـ١، ص ١٧٥-١٧٦ .

عمر بن الخطاب أن يحسم مادة الخلاف ويقنع الأنصار، ويذكرهم بمكانة أبـي بكـر مـن المسلمين، وبأن الخلافة لا يستقيم لها كيان أو استقرار إذا بويع لاثنين في وقت واحد "هيهات أن يجتمع سيفان في غمد واحد"[1].

وأما اختيار الخليفة الثاني – عمر بن الخطاب – فقد كان – كما سبق – أكثر طرق تولي الخلافة حسما لمادة الخلاف، وإن لم يحجم المؤرخون عن ذكر بعض الأصوات الـتي صدرت عن بعض المسلمين الذين احتجوا على اختياره خشية شدته وغلظته، ذلك أن الخليفة الأول لم يشأ أن يترك المسلمين كحالهم عقب وفاه النبـي صلى الله عليه وسلم وما آل إليه في أحداث السقيفة، فاختار عمر بن الخطاب ليكون الخليفة بعده[2].

ثم يأتي بعد ذلك اختيار الخليفة الثالث – عثمان بن عفان – كتجسيد لرغبة الخليفة الثاني في الجمع بين نموذجي عدم الاستخلاف الذي تمخض فعن عصر النبوة، والاستخلاف الذي أثره الخليفة الأول، فصاغ منهما طريقة لاختيار خليفته، وترك مسؤولية السير فيه إلى المسلمين بعده[3]، فلما توفى انقسم المسلمون، فإذا هم فريقان، أحدهما رأى مبايعة عثمان بن عفان، والآخر رأى مبايعة علي بن أبي طالب، لكن الصحابي عبد الرحمن بن عوف استطاع حسم مادة الفتنة، فبعد المشاورة، واستطلاع آراء معظم المسلمين، لم يجد حرجا في مبايعة عثمان بن عفان، إلا أن بعض الروايات التاريخية درجت على ذكر مواقف تحفظ ورفض من بعض أفراد البيت الهاشمي، وهو ما أثبت الباحث ضعفه وسقوط حديثه في موضع آخر[4].

وأخيرا يجئ اختيار الخليفة الرابع علي بن أبي طالب ثم وسط جو من الإكراه العام لجماعة المسلمين داخل المدينة عاصمة الخلافة، وهذا الإكراه فرضه وجود عناصر التمرد والفتنة التي فرضت منطقها الدموي العنيف منذ أن اغتالت الخليفة الثالث، فأحدثت شرخا في جدار الصف المسلم، كشف عن نفسه في تشتيت مواقف المسلمين من بيعة الخليفة الجديد، فإذا هم بين مؤيد لها، ومحجم عنها، وطاعن في أساسه، ومعتزل لأمور الأمة كلها[5].

---

(١) انظر : أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، جـ١، ص ١٧٦، وانظر المبادئ السياسية التي تمخضت عن اختيار الخليفة الأول في : مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٥٥-٦٩ .

(٢) انظر في ذلك: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، جـ٤، ص ٢٢٨ وما بعدها، ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، جـ٢، ص ٤٢٥ ، وانظر أيضا: Mohammad aziz. The Nature of Islamic Political Theory, Karachi: Ma'aref Limited, 1975, P. 113.

(٣) سترد ملامح نموذج عمر بن الخطاب لاختيار الخليفة بعده في موضع آخر.

(٤) أورد بعض هذه الروايات الطبري في تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، جـ٤، ص ٢٣٣، ص ٢٣٨، وانظر رأى الباحث فيها في مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٢٠٠-٢٠١ .

(٥) انظر تفاصيل أحداث بيعة الخليفة الرابع الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، جـ٤، ص ٤٢٧ ومابعدها، ابن الاثير، الكامل، مرجع سابق، جـ٣، ص ١٩٢ .

ثانيا – أسلوب التعامل السياسي :

ثمة عوامل ثلاثة أساسية كان لها دورها المؤثر في تحديد أسلوب التعامل السياسي في عصر الخلافة ومساره، سواء لصالح – أو ضد أمن الجماعة السياسية حاكما ومحكوما، أولها القدرة الاجتهادية والملكة الإبداعية للخلفاء في استنباط أحكام الشرع المنزل، وهي تنظر إلى مشكلة الوجود السياسي حولها، والثاني طبيعة التعدد في أبعاد هذه المشكلة في كل تطورات عصر الخلافة، والثالث مدى التمسك بقواعد الالتزام المتبادل بين الخليفة والمسلمين، بعد تحديد منهجه والاتفاق عليه، وفي ضوء هذه العوامل يمكن التمييز بين أسلوبين مهمين من أساليب التعامل السياسي، **أولهما** يمتد ليشمل خلافة كل من أبي بكر وعمر وطرفا من خلافة عثمان بن عفان، وسادت فيه روح الفاعلية بين العوامل الثلاثة السابقة، يمكن تلمس بعض مظاهره في تزايد مكانة عاصمة الخلافة ومركزها، والمشاركة في أداء أعباء السلطة، وضرب حدة التمرد القبلي، وغياب التمردات العنيفة لإزالة السلطة، وتحقيق المثالية الذاتية للمسلم وغير المسلم داخل أرجاء الخلافة، فضلا على تحقيق الفيضان الخارجي وإزالة معوقاته[١]، ولذلك جاء مأزق التعامل – وبالذات في خلافة أبي بكر وعمر – ضربا لفاعليتها، ورفضا لتدفق حركتها، لا عجزا عن إكمال مسيرتها أو فشلا في تحقيقها[٢]، **والثاني** يمتد في مساحة عمر الخلافة الراشدة ليشمل السنوات الأخيرة من خلافة عثمان بن عفان[٣]، وخلافة على بن أبي طالب كلها، وسادت فيه روح الانقطاع في الفاعلية بين العوامل الثلاثة السابقة، وإنما لأن جو الالتزام المتبادل – العامل الثالث – قد شابه – بقطع النظر عن أسباب ذلك ومجالاته – الكثير من التأزم نتيجة الخروج المتكرر عليه، بل ونتيجة تجاهله في كثير من الأحيان، من هنا بدأت سمات أخرى للتعامل السياسي تتقدم في الظهور غير تلك التي كانت تظلل الأسلوب السابق في نفس التعامل قبل نهاية خلافة عثمان بن عفان، ولعل أهمها تضاؤل مكانة المدينة عاصمة الخلافة كمركز للسلطة، وضعف هيبة الخلافة والخليفة، وتزايد حركات التمرد في أنحاء الدولة، ومناطحة بعض الأطراف للعاصمة، وانتشار أعمال السيف بين صفوف المسلمين، وتفاقم الدور التخريبي لعنصار الفتنة، فضلاً عن اتباع أسلوب التصفية الجسدية في إقصاء القيادة الشرعية عن السلطة[٤].

---

(١) انظر ما أورده الباحث بتفصيل أوسع في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٩٧ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٤ وما بعدها.

(٣) كما ذهب كثير من المؤرخين. انظر: ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٠، جـ٧، ص ١٧١، وانظر ايضا:

S.R. Glubb, The Great Arab Conquests, New Jersy: Printice Hall., 1963, P. 247.

وانظر ما أورده الباحث من تعليقات على ذلك في رسالته للماجستير، مرجع سابق، ص ٢٤٦ – ٢٤٧ .

(٤) انظر التفاصيل في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٢١٦ ومابعدها، ص ٣٢٦ وما بعدها.

ثالثا - حركة الفتوحات الإسلامية وأمن الخلافة والدعوة :

لاشك أن نجاح الخليفة الأول في تحقيق الأهداف التي توخاها من ضرب حركة الردة داخليا، ورد عدوان الروم - مع بعث أسامة بن زيد - خارجيا، كان دفعة قوية أعطت حركة الفتوحات أرضية صلبة لتقف عليها في سيرها وهى تعبر بالدعوة مساحات بشرية وإقليمية جديدة، ودراسة عاجلة لهذه الحركة لا توفيها حقها، خاصة وأن الغمز واللمز لا ينفكان يلاحقانها، طعنا أحيانا، وتشويها أحيانا أخرى[1]، لكن يستوقف الباحث في هذه العجالة بشأن العلاقة بين حركة الفتوحات وبين طبيعة الأمن في عصر الخلافة عدة ملاحظات مهمة. **أولاها:** اتساع نطاق الفتوحات فقد ظل قادتها، وظلت الجيوش التي نفذتها تنشر رسالة الإسلام عبر أقاليم من الشرق والغرب ومن الشمال إلى الجنوب، بعضها فتح صلحا، وبعضها الآخر فتح قتالا وعنوة، تبعا لاختلاف المواقف من الدعوة، بعد أن طغت على هذه الأقاليم مفاسد ومساوئ أكبر أمبراطوريتين آنذاك، الأمبراطورية الرومانية، والأمبراطورية الفارسية[2]، إن هذا الاتساع الإقليمي يجب أن ينال عناية خاصة ودراسة مستفيضة.

أما الملاحظة **الثانية** فهى تضخم الجسد السياسي المسلم، ذلك أن حركة الفتوحات صاحبها اتساع كمى وكيفي، فعلى المستوى الكمي ازدادت أعداد الذين دخلوا في الإسلام، أو الذين قبلوا سيادته وفق عهود الذمة أو عهود الأمان مع المسلمين، لكن هذه الزيادة فرضت تحديات كثيرة منها تزايد العناصر الهدامة في الجسد الإسلامي، وتزايد الأعباء الأمنية لحفظ حقوق المسلمين وغير المسلمين داخل الدولة، وضرورة المتابعة العقيدية للرعايا الجدد، وضرورة البحث عن صيغة للتوافق بين الاتساع الكمي والاتساع الجغرافي، وعلى المستوى الكيفي ازداد التنوع الحضاري تعقدا، ذلك أن التضخم الذي حدث في الجسد السياسي، لم يكن مجرد تنوع عددي، بل كان أيضا تنوعا لغويا، وثقافيا، ودينيا، وعرقيا، وسياسيا، واقتصاديا، وهذا بدوره أثار مشكلات عديدة كان منها محاولة إيجاد صيغة للتقارب بين تلك المؤثرات المتناقضة والمختلفة، وابتداع أسلوب جديد لإدارة العلاقة بين مركز الخلافة وأطرافها الجديدة، وتطويع التغيرات بما لا يشكل انفلاتا من، أو تطاولا على المصادر المنزلة.

---

(١) انظر بعض ما ورد في كل من : د. عماد الدين خليل ، حول انتشار الإسلام - وقائع وملاحظات، المملكة العربية السعودية؛ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - إدارة الثقافة والنشر، سلسلة ينابيع الثقافة، العدد ٨، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص ٧ ومابعدها، منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، مرجع سابق، ص ١٢٦ وما بعدها.

(٢) انظر تفاصيل حركة الفتوحات ونواحيها، والبلاد التي شملتها في المصادر التاريخية التي تعرضت لعصر الخلافة خاصة الطبري في تاريخ الرسل والملوك، وابن الأثير في الكامل، وابن كثير في البداية والنهاية.

والملاحظة **الثالثة** هى اللجوء إلى الفتح عن طريق استخدام البحر بجانب استخدام البر، ليضاف إلى فنون القتال التي عرفتها التقاليد العربية قبل الإسلام فنا آخر، كانت له طبيعته الخاصة التي تمكن المسلمون من استيعاب وتحقيق التكامل بينه وبين الفتح عبر الصحارى والسهول والجبال والوديان وما شاكلها.

أما الملاحظة **الرابعة** فهى أن حركة الفتوحات لم تشغل قيادات المسلمين في عصر الخلافة عن مسؤولياتهم في عمليات البناء الداخلي، وإنما سارت الحياة بهم ولهم، يظللها نوع من التوازن بين فقه الأصول المنزلة، وفقه الواقع، من جهة، وبين التعامل الداخلي والتعامل الخارجي من جهة أخرى.

والملاحظة **الخامسة** هى أن المسلمين لم يستوعبوا حقيقة أنه مع تتابع أو توالى موجات حركة الفتوحات كان هناك من كانوا ينتمون إقليميا إلى كثير من البلاد التي افتتحت - صلحا أو عنوة - لكنهم كانوا أبعد عن التسليم بسيادة الإسلام، ولذلك ظلت أحقادهم وأضغانهم مكبوتة، فلما سنحت لهم الفرص أكثر من مرة لم يتوانوا في ذلك الإظهار.

وأخيرا تأتى الملاحظة **السادسة** وهى أن حركة الفتوحات الإسلامية قد تذبذبت ما بين الصعود أو اتساع النطاق حتى صدر خلافة عثمان بن عفان، والهبوط وانحسار النفوذ حتى التوقف لما طغت الحروب الداخلية، ومعارك المسلمين ضد أنفسهم، وعجزوا عن حقن دمائهم.

رابعا - الحفاظ على عقود الأمان لغير المسلمين :

ليس هذا مجالا للبحث في طبيعة العقود التي يلتزم المسلمون - بموجبها - بكفالة الأمن لغيرهم، والباحث يهمه إبراز بعض الدلالات الأمنية المهمة التي التصقت بهذه الظاهرة ومن ذلك: -

١ - إن هذه العقود جاءت نتاجا طبيعيا لعلاقات المسلمين بغيرهم، بعد هيمنة الدعوة لنؤكد من ناحية أن الإسلام لم يكن ليسلب الأمم حقها في أن تعيش آمنة في جواره، مهما رفضت منطق دعوته، أو أبت إلا الحفاظ على دينها والمكوث عليه، وذلك وفق ما يمليه من ضوابط والتزامات، كما يؤكد من الناحية الأخرى، أن قادة الفتح الإسلامي كانوا ملتزمين بتجسيد هذا الحق لغيرهم في شكل عهود مصانة وفق شروطها.

٢ - وانطلاقا مما سبق فإن الأمان الذي كانت تفرضه تلك العقود حكمته قواعد شرعية في التعامل، ولم تملها إلا مصالح شرعية، ولذلك كان غالبا ما يوجد في نصوص العقود التي أبرمها الرسول صلى الله عليه وسلم، أو التي أبرمها

الخلفاء بعده، أو نوابهم، بل وفي مقدمتها "هـذا أمـان مـن ا لله وأمـان مـن محمـد صلى ا لله عليه وسلم" أو كلمات "أنهم آمنون بأمان ا لله ومحمد صلـى ا لله عليـه وسلم"[1].

٣ - إن هذه العقود كان ينص فيها على الالتزامات بدقة، ولذلك كان غالبـا ماترد فيها عبارتا "أن لهم" و "أن عليهم" ليعى كل طرف ما له وما عليه، وليعلـم أن العدل هو الأساس في التعامل، يضاف إلى ذلك أنه كان غالبـا مـا ينـص علـى كيفية التحلل منهـا وشـرط ذلـك، والأثـار الـتي يمكـن ترتيبهـا علـى مخالفتهـا أو نقضها، أو التحلل منها.

٤ - إن الخلفاء الراشدين هم الذين كانوا يقومـون - نيابـة عـن المسـلمين - بعقد هذه العهود، سواء بأنفسهم مباشرة، أو بالإنابة، عن طريق ولاة الأطـراف، أو قادة الجنود، بيد أن النواب كانوا يستشيرون الخلفاء قبل توقيـع هـذه العقـود، فإما أقروها، وإلا امتنعوا عنها.

٥ - كانت هذه العقود - وفق شرائطها - إذا تعلقت بحقوق وواجبات أهل الذمة تأخذ صفة الدوام والتأبيد، أما إذا اختص بها غير المسلم المشرك فقد كانت تأخذ صفة التأقيت وتحديد المدة، والفارق بينهما كبير كما سيرد في موضعه.

---

(١) انظر المصادر التاريخية الكبرى التي أوردت جانبا كبيرا من نصوص هذه العقود كالطبرى وابن الأثير، وابن كثير، وقد جمعت بعض كتب الوقائع السياسية نماذج عديـدة لهـا. انظـر بصفـة خاصـة: د. محمـد حميـدا لله، مرجع سابق، مواضـع متفرقـة؛ أحمـد زكـي صفـوت، جمهـرة رسـائل العـرب، مرجـع سـابق، جـ١، مواضـع مستفرقة.

المطلب الرابع

أهم ملامح التطور في دلالات الأمن في الخبرة السياسية

الواقع إن الرصد السابق لأهم الأحداث والظواهر التي أثرت في تطور دلالات مفهوم الأمن في الخبرات الثلاث السابقة، تتيح للباحث استخلاص بعض الملامح الأساسية لهذا التطور، ويمكن إجمالها في سبعة ملامح.

ولعل في مقدمتها ارتباط مفهوم الأمن بمفاهيم أخرى أينعتها الأصول والممارسة السياسية، وبعض هذه المفاهيم - كمفهوم الإجارة، ومفهوم الأمان - استخدم ليصير مرادفا لمفهوم الأمن من حيث أن الالتزام به يرتب في نفس الوقت الحقوق والواجبات التي يرتبها الالتزام بتحقيق الأمن واقعا وممارسة، وبعض هذه المفاهيم - كمفهوم الحلف ومفهوم الجهاد - استعمل ليدل على مفهوم الأمن من حيث أن وجوده كممارسة يعنى كفالة الأمن، وافتقاد هذا الوجود بالتعدى أو الانتهاك - يعنى افتقاد الأمن. وبعض هذه المفاهيم الثلاثة - كمفهوم الحراسة والرباط - وظف ليؤكد حقيقة مفهوم الأمن كمفهوم حضاري ارتبط بتطور المجتمع السياسي المسلم فكرا ونظما وحركة، واستلزم مجموعة من الإجراءات لصيانته والإبقاء عليه.

والملمح **الثاني** يتمثل في إدخال بعض الألفاظ التي تم نلقها من حضارات أخرى مختلفة القيم والممارسة عن حضارة الإسلام كمرادفات لمفهوم الأمن، فقد فرضت حركة الفتوحات، استيعاب بعض مؤثرات تلك الحضارات خاصة الفارسية والرومانية، دون انسلاخ من الهوية أو العقيدة، ومن بين هذه المؤثرات التي قبل المسلمون التعامل بها بعض الألفاظ كلفظ "مترس" الفارسى، الذي يعنى عدم الخوف، فهذا اللفظ كان يرتب للقائلين به من غير المسلمين الأمن في مواجهة الفاتحين المسلمين، بل أن العرف والعمل قد جريا على مضاعفة العقوبة لمن اعتدى على من قال به، ولم يؤمنه، وقد أرسل عمر ابن الخطاب إلى أحد عماله "إذا قال الرجل للرجل لا تخف فقد أمنه، وإذا قال مترس فقد أمنه، فإن الله يعلم الألسنة"[1]، وفي رواية "بلغني أن رجالا منكم يطلبون العلج حتى إذا اشتد في الجبل وامتنع فقال الرجل مترس - يقول لاتخف - فإذا أدركه قتله، وإنى والذي نفسى بيده لا يبلغني أن أحدا فعل ذلك إلا ضربت عنقه"[2]، وأكثر من ذلك، فقد قبل المسلمون بعض الحركات التي كانت في عرف غير المسلمين تعنى الأمن، كإشارة بعضهم إلى السماء بما يعنى أنه دخل في عهد الله وأمنه، وأنه يطلب ذلك من المسلمين، ولذلك كان من تشريع الخليفة الثاني "أيما رجل دعا رجلا من المشركين

---

(١) انظر: علاء الدين على المتقى، مرجع سابق، جـ٤، ص ٤٨٥.

(٢) انظر المرجع السابق، والعلج هو الرجل الضخم من كبار العجم، ويطلق أحيانا على الكافر مطلقا.

وأشار إلى السماء فقد أمنه ا لله فإنما نزل بعهد ا لله وميثاقه"[١].

والملمح **الثالث** هو اللجوء إلى أسلوب الكتابة في إعطاء الأمن[٢]، وتأكيده في كثير من الأحيان سواء بجعله ميثاقا للعلاقات الداخلية بين المسلمين وغيرهم داخل المجتمع السياسي، كميثاق المدينة في عصر النبوة، أو بجعله ميثاقا متبادلا بحكم علاقات المسلمين الخارجية بغيرهم على أساس من العدل والإنصاف.

أما **رابع** الملامح فهو اكتساب الأمن في كثير من الأحيان الصبغة المؤسسية حيث يعني اتباع مجموعة من القواعد والنظم التي كان يتخذ من خلالها قرار الأمن، أو سياسته، فالأحلاف ودار الندوة، ثم المساجد، والدواوين وغير ذلك، كلها كانت بعض الأشكال المؤسسية التي كانت تؤدى - فضلا على وظائفها الأخرى - وظائف أمنية كثيرة، وإن كانت هذه الوظائف - طبيعية ومدى - قد اختلفت تبعا لخصائص كل تطور سياسي.

والملمح **الخامس** هو اتساع المفهوم بفعل التطور القيمي والتطور الإقليمي لحدود الدعوة الإسلامية، فالأمن في تقاليد المجتمع العربي قبل الدعوة ظل حبيس القيم القبلية وحدود القبائل العربية، والأمن في ظلال عصر النبوة انتقل من أسر القيم القبلية إلى سعة القيم الإسلامية، وخرج من نطاق القبائل العربية ليدخل دولة المسلمين في المدينة، ويعم المسلمين وغيرهم ممن دخلوا في جوار الإسلام وذمته، والأمن في عصر الخلافة الراشدة ظل محكوما بقيم الإسلام قرآنا وسنة، مضافا إليهما سنة الخلفاء الراشدين التي جاءت لتواكب - في إطارهما - ما استجد من وقائع الحياة السياسية، ولكنه - أي الأمن - اتسع باتساع الرقعة الإقليمية لدخول قطاعات عديدة من الأمم في دائرة الإسلام إيمانا به، أو ذة في رحابه، وهو ما وسع بدوره من دائرة الأعباء والالتزامات بشكل فاق كثيرا ما كان معروفا في عصر النبوة.

والملمح **السادس** هو اتساع مصادر تهديد، ومصادر انتهاك الأمن، كنتيجة لازمة لاتساع المفهوم بالمعنى السابق، وإذا كان عصر النبوة قد عرف من هذه المصادر النفاق، والشرك، ومخططات يهود، وتربص الروم والفرس، فإن عصر الخلافة أضاف إلى ذلك الارتداد، والتمرد في أطراف الدولة، ونقض العهود ونقل الخلفاء إلى آخر ما سبق تناوله.

والملمح **السابع** هو أن إعطاء الأمان لغير المسلمين كان حقا متاحا لكل المسلمين، وإذا كان عقد الأمان قد اختصت به القيادة النبوية، والخلفاء أو من ينوبون عنهم، فإن

---

(١) انظر المرجع السابق، جـ٤، ص ٤٨٤ .

(٢) انظر ما أورده د. محمد حميدا لله في مجموعة الوثائق السياسية، مرجع سابق، المقدمة.

دائرة تأمين غير المسلمين بلا عقود تخطت هذا النطاق، حتى شملت المرأة أحيانا، لما قبل الرسول صلى الله عليه وسلم أمان أم هانئ لبعض من كان بالمدينة، كما شملت العبيد، وقد استدل بعض الفقهاء بهاتين الواقعتين على جواز أمان المرأة المسلمة، والعبد المسلم، وهذه القضية فيها اجتهادات فقهية كثيرة سيرد عرض لها في حينه.



الفصل الثاني

الركائز السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام

العرض السابق للدلالات المتعددة لمفهوم الأمن بتصنيفاتها الأربعة المتكاملة يؤكد انها تستبطن في ثناياها عدة ركائز أو أركاناً أساسية لا يقوم مفهوم الأمن إلا عليها ولايتصور وجوده إلا بها، لكن قبل الدخول في تفاصيل ذلك، تجدر الإشارة مقدما إلى عدة ملاحظات مهمة، تشكل في مجملها ضبطا منهاجيا لتناول هذه الركائز بالدراسة والتحليل.

وأولى هذه الملاحظات أن حصر ركائز الأمن في العقيدة، والخلافة، والأمة، والقوة هو حصر اجتهادي اعتمد على رؤية الباحث للأهم من هذه الركائز، ومن ثم من المتصور أن يأتي غيره من الباحثين - ووفق رؤية منهاجية مختلفة - بركائز أخرى قريبة أو بعيدة مما أورده، سواء بالإضافة أو بالإلغاء، أو بالتوليد منه، وإن كان الباحث على قناعة تامة بأن ثمة ركائز لا ينبغي أن تكون موضع خلاف في إقامة صرح الأمن - في المفهوم الإسلامي - عليها، وخاصة العقيدة، والخلافة والأمة.

والملاحظة **الثانية** أن عرض هذه الركائز بالشكل أو الترتيب الذي سيرد لاحقا غير مبنى على درجة أهمية كل منها في بناء مفهوم الأمن، بما قد يوحى بإمكان تصور ترتيبها تصاعديا أو تنازليا، ورغم الاعتراف بأهمية ركيزة العقيدة في هذا البناء بل وفي بناء المفاهيم السياسية الإسلامية، إلا أن ذلك لايحرم بقية الركائز نفس الحظ من الأهمية.

وثالثة الملاحظات أن فهما لهذه الركائز بمعزل عن بقية الركائز الأخرى غير السياسية لمفهوم الأمن سيظل قاصرا عن الإحاطة بمجمل معانيها، وفي هذا تأكيد لما سبق التنبيه إليه في المقدمة بشأن طبيعة العلاقة الارتباطية التكاملية بين الابعاد السياسية لمفهوم الأمن والأبعاد الأخرى غير السياسية.

أما الملاحظة **الرابعة** فهى أن التحليل السياسي لهذه الركائز سينصب بالأساس على ماله صلة فيها بمفهوم الأمن، رغم صعوبة ذلك، وأخذه بشئ من الرؤية النسبية.

والملاحظة **الخامسة** أن كل ركيزة من هذه الركائز تتفاعل داخلها جوانب فكرية وحركيه ونظمية، ومادام الباحث بصدد الصياغة الفكرية في هذا الباب من دراسته لمفهوم الأمن، فإن التحليل وإن تحرى الالتزام بحدود هذه الصياغة قدر الطاقة، إلا أن ذلك لن يمنع من مرونة التطرق إلى بعض المناحي الحركية التي يفرضها منطق التحليل الفكري، وتساعد في فهم أبعاده .

ثم تأتى الملاحظة **الأخيرة** وهى أن الباحث سيستعين في عرض وتوضيح آثار كل ركيزة من ركائز الأمن بما أسماه في المقدمة النموذج القرآني، والنموذج التاريخى، ما أمكنه السبيل إلى ذلك.

المبحث الأول

العقيدة أساس المثالية السياسية

تشكل العقيدة حجر الزاوية في الإسلام لا لأنها هى التي تضع الأساس الذي يقوم عليه بناؤه كله، بل ولأنها من خلال ذلك تقدم تصوره للوجود، ونظرته العامة إلى الإنسان والمجتمع والكون والحياة، وقد تعانقت هذه الكليات الأربع مع التوحيد، من هنا يبدو منطقيا أن تتغلغل عقيدة التوحيد في محتوى كل المفاهيم المرتبطة بهذه الكليات فتصبغها بصبغتها، وترشدها بضوابطها وحدودها، ومفهوم الأمن ليس بدعا من هذه المفاهيم.

المطلب الأول

حقيقة عقيـــــدة التوحيد

لفظ العقيدة – ومشتقاته – في اللغة له أكثر من معنى، فمن معانيه الإلـزام، والترابط والتماسك دون تفرقة، والتوكيد، والعهد والميثاق، والملازمة، والحكم الذي لايقبل الشك فيه لدى معتقده[1]، والواضح أن مادة لفظ العقيدة تدور حول الإحكام والتوثيق والارتباط، ومن هنا جاز إطلاقه على كل ما من شأنه أن يكون مصدرا للإذعان والإلزام، ويكون منطلقا للسلوك بموجبه والتصرف بمقتضاه، والانتهاء عند حدوده[2]، فكأن هذا المصدر وذلك المنطلق قد صارا بمثابة العقد الذي لا يمكن الخروج منه، وإلا صار الخارج ناقضا له، مخلا بشروطه، مفرقا بين أطرافه[3].

وأساس الإذعان والإلزام في دين الإسلام هو التوحيد، فكأن جوهر العقيدة التوحيد[4]، بكل مشتملاته، إن التوحيد بأبعاده التي أشارت إليها كتب العقيدة الإسلامية – من توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات – يجب أن

---

(١) انظر مادة عقد في : ابن منظور، مرجع سابق، ص ٣٠٢٠-٣٠٢٣ .

(٢) انظر: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٩٣.

(٣) ذلك أن العقد جمع بين أطراف الشئ، فإذا ما حل هذا العقد فقد تفرقت هذه الأطراف، انظر: الأصفهاني، المفردات، مرجع سابق، ص ٣٤١ .

(٤) انظر مادة وحد في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٧٧٩ - ٤٧٨٣، انظر: سيد قطب، نحو مجتمع إسلامي، مرجع سابق، ص ١٤٢-١٤٣، وانظر أيضا :

Isma'il Raji Al Faruqi, Tawhid: Its Implication For Thought and life, Washington: International Institute of Islamic Thought, 1982, PP. 82-87; Abolhassan Banisadr, the Fundamental Principles and Precepts of Islamic Government, Translated From the Persian By Mohammad R. Ghanoonpurvat, U.S.A. Kentucky: Mazda Publishers, 1981, PP. 14-16.

يغلف كل ماله صلة بالإنسان، أو ينبثق عنه، أو يؤثر فيه وفي الكون، والمجتمع، والحياة من حوله[1]. والذي لاشك فيه أن حقيقة عقيدة التوحيد تستبطن طائفة من القضايا الفرعية التي تستبطن بدورها كمًّا غير هين من الصعوبات المنهاجية، بيد أن ما يفيد في هذا السباق هو معرفة حقيقة التوحيد السياسية، وهى متعددة الأبعاد كالتالي:-

أولا - عقيدة التوحيد والمثالية السياسية الإسلامية :

فكل مجتمع سياسي تحدوه قيم وغايات يسعى جاهدا إلى صياغتها في إطار سياسي معين يراه الأنسب بمبادئه وأساليبه لإنجاز ما يمكن إنجازه من هذه القيم وتلك الغايات، والمثالية السياسية الإسلامية كأحد مناحى عقيدة التوحيد هى "ذلك الإطار الفكري الذي يضم مجموعة من المبادئ التي من نسيجها يتكون إطار القيم السياسية الإسلامية وإطار الحركة السياسية الإسلامية، والتي كان لابد كنتيجة لهذه الطبيعة أن تتحكم في إطار التعامل بشكل أو آخر ليس فقط بين الحاكم والمحكوم، بل وبين المجتمع المسلم والمجتمعات الأخرى المتعاملة معه"[2] هذا يعنى عدة أمور:-

أولها : أن هذه المثالية - وقد ربطت بين القيم والحركة - تدعو إلى القول بأن الحقيقة الدينية في الإسلام - ليست عنصرا روحيا محضا، بل يتسع مفهومها، وبصفة أساسية ليشمل مبادئ التكليف، والغاية القصوى المحددة منها، بحيث جعلت كافة وجوه النشاط الحيوي للإنسان تؤول إلى أن تكون عبادة، وفي مقدمتها النشاط السياسي[3].

الأمر الثاني: أن المثالية السياسية لاتكفى بمفردها - وإن ضمت في طياتها قواعد الكفر والحركة - لأن تكون كل مقومات التفاعل مع الواقع السياسي، فلابد فضلا على ذلك من مقومات نظامية تحكم التشيل الذي يجب أن ينساق من خلاله النشاط الحركي في أي معانية ومقومات البناء الاجتماعي التي تصنع الطاقة، وتدفع بالقوى الحركية إلى محاولة التحكم في الأحداث التي تعتمل في الواقع السياسي[4].

الأمر الثالث : أن هذه المثالية ربانية المصدر، بمعنى أنها محكومة بمبادئ وقيم التوحيد التي حددتها شريعة الإسلام، لكنها في توجهها إلى المجتمع السياسي، بناء وتنمية تعتمد على الاجتهاد البشري - وفق شرائطه الشرعية - لإحداث عملية التحويل اللازمة لها كي ينفعل المجتمع بها.

---

(١) انظر في تفاصيل توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات: ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، جمع وترتيب عبدالرحمن محمد قاسم العاصمي، الرياض: الرئاسة العامة لشؤون الحرمين، د.ت، جـ١، جـ٢، جـ٥، جـ٦، مواضع متفرقة.

(٢) انظر بتصرف: مقدمة د. حامد ربيع لمؤلف ابن أبى الربيع، مرجع سابق، جـ١، ص ١٧٦ .

(٣) انظر: د. فتحي الدريني، خصائص التشريع الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢، ص ١١٥ .

(٤) انظر مزيدا من التفاصيل في:د.حامد ربيع، النموذج الإسرائيلي في الممارسة السياسية،مرجع سابق،ص٣٧.

الأمر الرابع : أنهـا - لاشتقاقها مـن عقيـدة التوحيـد - لابـد أن تحمـل خصائصـه العامة، ولهذا مضمونـه السياسـي المهـم، مـن حيـث تـأكيد أن هـذه المثاليـة ليسـت مـن المثاليات السياسية الوضعية في شـئ، لافـى مصدرهـا، أو خصائصهـا، أو حاكميتهـا، أو ضوابط بنائها، وإن رأي التحليل السياسي وجود التقاء بينها وبين مثل هـذه المثاليـات - في بعض الأبعاد - أحيانا.

والأمر الخامس: أن التغيير في الأشكال التي تناسب مـن خلالها المثاليـة السياسـية في الواقع قد يكون من ضروريات التوحيد، مادام النشاط السياسي المنضبـط بهـذا التوحيـد يفرض ذلـك، وحـين يقصـر الاجتهـاد الـذي يبـين هـذه المثاليـة في هـدى الشـريعة عـن الاستجابة لمتطلبات أي نشاط سياسي يحمل هـذه الصفـة - أي الانضبـاط - فقـد نـأى بالمثالية عن مقاصد التوحيد وغاياته.

ثانيا - عقيدة التوحيد تعبير عن وظيفة حضارية :

وهذه الحقيقة مبنية على ماسبق، إذ مادامت هناك مثالية يلتزم المسلمون بإنجازها، فقد ثبت ان عليهم أداء رسالة تجـاه انفسـهم وتجـاه غـيرهم **﴿الذيـن إن مكنـاهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر و لله عاقبة الأمور﴾**[1].

فكل خير يتحقق لهذا الوجود هو من قبيل المعـروف الـذي يجـب كفالتـه لـه، وكـل ضرر يصيب هذا الوجود هو من قبيل المنكر الذي يجب إزالته عنه، وتطهيره مـن آثامـه، وهكذا تكون الوظيفة الحضارية[2]، وهى بهذا المعنى تفترض من:

ناحية تأسيس العلاقة بين المواطن والدولة علـى قواعـد معينـة معنويـة، وانطلاقـا مـن مثاليات أخلاقية، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معان.

كما تفترض من ناحية ثانية أن يسعى المجتمع الذي يؤمن بوظيفة حضارية لأن يكـون عالميا، فهذه الوظيفة انطلاقـة فكريـة، وإيمـان بـالتزام يتجـه نحـو الآخريـن، لإزالـة مـا في أذهانهم من جهالة، وخلق الوعي الذاتي للقدرة على التحكم في حركة الفرد.

وتفترض من ناحية ثالثة أن يؤمن القائمون بها بأن المجتمع الـذي يدعـى لأداء وظيفـة حضارية يجب أن يملك عناصرها الاجتماعية، سـواء كـانت طبقـة، أو فئـة، أو أمـة مـن الأفراد قادرة على أن تحتفظ بنظام القيم الذي يميز تلك الوظيفة، وأن تحميه بجسدها، ولو في إطار من السرية والتمويه.

---

(١) سورة الحج، الآية ٤١ ، وانظر ما أورده سيد قطب عن دلالة هذه الآية في مقومـات التصـور الإسـلامي، القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ١٨٨ .

(٢) انظر في مفهوم الوظيفة الحضارية د. حـامد ربيـع، الوظيفـة الحضاريـة للعروبـة الإسلامية، مجلـة الموقـف العربي، عدد سبتمبر ١٩٧٩، ص ٣١ وما بعدها.

أما ما تفترضه من الناحية **الرابعة**، فهو أن تنظر الأمة حاملة لواء الوظيفة الحضارية إلى دورها في ذلك على أنه إحدى حلقات سلسلة الإسهامات في البناء الحضاري الإنساني.

وتبقى الناحية **الخامسة** وهى ضرورة أن لا تفقد الوظيفة الحضارية المراجعة والتقويم الشامل، ذلك أن ضعف حمية الأمة القائمة بها، ورفض النقد الذاتي قد يؤديان إلى الشلل في حركتها إلى أن تخبو، وقد تستعلي عليها وظيفة حضارية أخرى تضطلع بها أمة غيرها، أكثر استعلاء وتمكينا، بقطع النظر عن صلاح أو فساد هذه الوظيفة الجديدة.

ثالثا - عقيدة التوحيد محور بناء السلطة السياسية :

وبناء السلطة هو أحد متطلبات تنفيذ رسالة الاستخلاف السياسي، وهذا النوع من الاستخلاف محمل ببعض سمات عقيدة التوحيد.

ومن هذه السمات بناء مفهوم الاستخلاف السياسي على الالتزام المتبادل بين الحاكم والمحكوم، وأساس هذا الالتزام بدوره هو الطاعة في الله والمعصية فيه.

والسمة **الثانية** ان الاستخلاف السياسي لا يستطيع البقاء بمجرد التطلع إلى الماضي، بل يجب أن يكرس نفسه للحاضر والمستقبل، وهو لا يمكنه تحقيق ذلك في غيبة اطار عقيدي يربط الحاضر بالمستقبل، ويقرر نوع الوجود المادي الواقعي الذي يستطيع تحقيقه، كما يحدد القيم التي سوف يمكن تحقيقها بمقتضاه. وكيفية تأثير الأحوال الراهنة على ترتيب أولويات القيم من اجل تطبيقها[1].

والسمة **الثالثة** انه - أي الاستخلاف - يعنى كذلك أجماع الإرادة، وهو يتكون من شقين، أولهما الشعور الجماعي الذي يلتزم المسلمون بمقتضاه بالاستجابة للاحداث والمواقف بطريقة واحدة، واطاعة دعوة الله بطريقة متحدة، والثاني النظام القادر على بلورة القرارات، وتعبئة المسلمين للوفاء بالدعوة، وعلى ترجمة القيم إلى أعمال يقوم بها الأفراد والجماعات والقادة[2].

والسمة **الرابعة** هى انطلاق الاستخلاف باسم الله الواحد الأحد في كل مجالات النشاط السياسي، ومن هنا لم يكن مستغربا أن يأتي الماوردى ليجعل الخلافة "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين، وسياسة الدنيا به"[3].

---

(١) انظر: د. إسماعيل الفاروقي، "إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية"، المسلم المعاصر، العدد ٢٢، جمادى الأول - رجب ١٤٠٠هـ، ص ٦٠ .

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٦٢ - ٦٣ .

(٣) انظر: الماوردى، الأحكام السلطانية.. ، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٩٣هـ ١٩٧٣، ص ٥٥ .

والسمة الخامسة أن انطلاق الاستخلاف السياسي من التوحيد جعل بعض المفكرين المسلمين يعدونه مرادفا للسياسة الشرعية.

رابعا - عقيدة التوحيد ووحدة قيم التعامل:

تفرض عقيدة التوحيد وحدة قيم التعامل على المجتمع السياسي المسلم، وتأبى عليه ازدواجيتها، ومعنى ذلك:

١ - أن هذه القيم لها استقلالها ولها خصائصها التي تسمو بها على جميع التنظيمات السياسية أو الاجتماعية التي قد تتعامل بها.

٢ - أن القيم الإيمانية تخاطب الإنسان في أي زمان، وأي مكان دون تفرقة، فإن كان مسلما تخاطبه بقدر فهمه وتفهمه لها والتزامه السعى إلى اتباعها في واقعه المعاش، وإن كان غير مسلم تخاطبه قدر احترامه لها، وعدم خروجه على حدودها ومعانيها، والتمييز في الخطاب هنا له مقتضياته، ولكنه ليس تمييزا من منطلق تأكيد الهيمنة أو التحزب ضد فئة من الناس.

٣ - أن الكيل في التعامل الداخلي بمكيال يختلف عن مكيال التعامل الخارجي، أمر يتعارض ومبدأ وحدة قيم التعامل، لأنه من قبيل التطفيف الذى ينكره الإسلام، ويتوعد أهله بسؤ العاقبة، أيا كان نوعه ومجاله ﴿**ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون**﴾[1].

٤ - أن الإسلام لا يحاسب إلا من خلال وحدة قيمه، فإذا حدث الازدواج، أو التناقض داخل منظومة قيمه، أو بين قيمة وبين الممارسات السياسية، فإن التبعة تقع على الذين أحدثوا الازدواج، لا على الإسلام، ذلك أن قيمه هى مقياس الحكم على الممارسات، وليس العكس صحيحا.

٥ - أن التحفظ بعدم تطبيق مبدأ وحدة قيم التعامل يجب أن يظل استثناء لا قاعدة عامة خاصة في الحالات التي يضطر فيها المسلمون إلى رد الغدر والخديعة والمكر والعدوان وهذا الاستثناء محكوم بفقه الضرورات ولذلك تفصيل لاحق.

خامسا - عقيدة التوحيد والاتصال السياسي:

وكلمة الاتصال بأوسع معانيها يقصد بها نقل المدركات وخلق القناعة من خلال تقديم صورة واضحة ومحددة للحقيقة موضوع المناقشة[2]، والحضارة الإسلامية محورها

---

(١) سورة المطففين، الآية ١-٣.

(٢) انظر مزيدا من التفصيل عن مفهوم الاتصال: د. سمير محمد حسين، الإعلام والاتصال بالجماهير والرأي العام، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٤، ص ٢٠ وما بعدها.

الاتصال لأن العقيدة التي تقوم عليها تفترض الصلة الدائمة بين العبد وربه، بحيث لاتكون مما يمس قداسة الذات الإلهية [١]، أو مما يوقع في دائرة الشرك، وانما لأنها كذلك تسعى إلى خلق القناعة بالحقيقة الدينية [٢]، فلا مفر من أن يأتى الاتصال السياسي ناطقا باسم الوظيفة الحضارية للمسلمين من وجهتين وجهة الاتصال الداخلي حيث التفاعل بين الحاكم والمحكوم، فالحاكم يسعى إلى نقل مدركات العقيدة ومتطلباتها في الحياة السياسية، وخلق القناعة لدى المحكوم بأنها تعبير عن طموحاته وتوجيهاته أيضا، والمحكوم يسعى بدوره إلى نقل رد فعله على هذه الرسالة الاتصالية، وهذا الرد يحمل في نفس الوقت موقفه من السلطة الحاكمة، والاتصال الخارجي من حيث التفاعل بين المجتمع المسلم والمجتمعات الأخرى غيره، وهذا الاتصال يقوم على أساس نشر الدعوة، وهذا الدور ينفى عن المجتمع المسلم صفات السلبية والانكفاء الذاتي، بنفس القدر الذي ينفى عنه صفات الحياد، أو الاقتصار على مجرد الحراسة والدفاع عن إفراده بقطع النظر عن اتفاق تعاملاتهم أو عدم اتفاقها ونسق القيم الإسلامية [٣].

هذا البيان الموجز لنمطى الاتصال يؤكد أنه له بعض الخصائص:-

الأولى: التعدد في المستويات، فهناك اتصال داخلي وآخر خارجي، بل ويمكن داخل كل مستوى تصور وجود مستويات فرعية للاتصال، مادامت تخدم أداء المجتمع المسلم لوظيفته الحضارية.

الثانية: التعدد في الأدوات، فطبيعة الاتصال وتعدد مستوياته يفرضان التعدد في أدوات تنفيذه، وقد تتدرج هذه الأدوات بين ما يحمل منها الطابع غير العنيف، كالخطب والمناظرات، والرسائل ونحوها، وبين ما يحمل الصبغة العنيفة، كالقتال الدموي، والحصار، ونحوهما مما سيرد بيانه في موضع لاحق.

الثالثة: التعدد في الأطراف الفاعلة، فهناك الفرد والدولة، وهناك الحاكم والمحكوم، وهناك المسلم وغير المسلم، وهناك الذمى والمستأمن، وهناك المعاهد أو المهادن والعدو المشرك.

الرابعة: الصبغة الحضارية، فالاتصال داخليا وخارجيا، يؤدى كما سبق

---

(١) انظر: د. إسماعيل الفاروقي، "الحضارة والفن"، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٢٥، يناير - مارس ١٩٨١، ص ١٣٩ وما بعدها.

(٢) انظر: مقدمة د. حامد ربيع في تحقيقه لسلوك المالك لابن أبى الربيع، مرجع سابق، جـ١، ص ٨٥ .

(٣) والدولة الحارسة، أو الدولة الشرطية، أو الدولة الحامية هى مترادفات تعبر عن فلسفة سياسية سادت أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وكان مؤداها الاعتراف بالدور السلبي للدولة وقصره على حماية الحريات الفردية بمفهومها التقليدي المطلق، والتنسيق بينها وتمكين الأفراد من ممارستها وفق ما تمليه عليهم رغباتهم. انظر: د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص ١٧٩ .

وظيفة حضارية، قد يفرض الانفتاح على حضارات الشعوب والأمم غير المسلمة، ولكنه يظل محكوما بعدم الذوبان في الآخرين، وتضييع الذات[1].

الخامسة: الاستمرار وعدم الانقطاع، لأن وظيفة الاتصال الحضارية لها صفة الدوام والأبدية النابعة من طبيعة الدين الإسلامي، وقد تفرض بعض المواقف الانقطاع أو التوقف في القيام بهذه الوظيفة إلا أن ذلك ينبغي أن يكون بمثابة الاستثناء.

المطلب الثاني
عقيدة التوحيد وتحقيق الأمن

إن تحقيق الأمن في ظلال الإيمان بعقيدة التوحيد أمر بدهي، ويكفي دليلا على ذلك قوله تعالى ﴿**الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون**﴾[2]، وقوله ﴿**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدوننى لايشركون بى شيئا**﴾[3].

والواقع أن الإيمان بالتوحيد ينشر ظلال الأمن في أكثر من مجال : -

أولا - الأمن هو جوهر الإيمان بالتوحيد :

فالأمن هو جوهر الإيمان من وجه **أول** لأنهما من جذر لغوى واحد مادته الألف والميم والنون، ورغم اتفاق معظم أهل اللغة على أن الإيمان معناه التصديق، إلا أن ذلك لم يمنعهم من إثبات أن أحد معانيه الأخرى الأمن، من حيث إنه يؤدى إلى الطمأنينة والتحرر من مصادر الخوف والاضطراب. بل إن ابن تيمية اعتبر أن الإيمان بمعنى الأمن حقيقة مؤكدة، لأن الإيمان مأخوذ من الأمن الذي هو الطمأنينة، وكما أن لفظ الإقرار مأخوذ من قرّ يقر، فإن لفظ الإيمان مأخوذ من آمن يأمن، فالمؤمن دخل في الأمن كما أن المقر دخل في الإقرار[4]. ومن **وجه ثان** لأن أحد أسماء الله الحسنى "المؤمن"، وهو الذي يجد في جواره الخلق الأمن فمن آمن بالتوحيد دخل في أمن المستوجب التوحيد،

---

(١) انظر مزيدا من التفاصيل أوردها د. حسنى محمود جاد الكريم، محاولة لإعادة بناء الذات المسلمة، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٤، ص ١١٨ - ١١٩ .

(٢) سورة الأنعام، الآية ٨٢ .

(٣) سورة النور، الآية ٥٥ .

(٤) انظر ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مرجع سابق، جـ٧، ص ٥٢٩ .

وقد سبق التعرض بتفصيل لحقيقة هذا الاسم من أسماء الله الحسنى، ومن **وجه ثالث فإن** الأمن جوهر الإيمان لأن الله سبحانه مادام قد ارتضى للإنسانية عقيدة التوحيد دينا **﴿ورضيت لكم الإسلام دينا﴾**[1]، فقد رضى لها الأمن في ظل التوحيد، لا في ظل ما وضعه البشر من مذاهب وفلسفات وأيديولجيات، قد تضرب بالتوحيد عرض الحائط حتى تكاد أن تصل أحيانا إلى مرتبة الكفر الذي لا يرضاه الله لعباده **﴿إن تكفروا فان الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه لكم﴾**[2]. **ومن وجه رابع** لأن المؤمن لايكون مؤمنا إلا إذا جسد إيمانه في كفالة الأمن وإشاعته في الحياة له ولغيره، وقد جاء في الحديث "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن من آمنه الناس على دمائهم وأموالهم"[3]، **ويبقى الوجه الخامس** وهو أن الأمن جوهر الإيمان، لأن الأمن لا يأتى إلا مع بديل واحد من بدائل تحديد الموقف من عقيدة التوحيد، وهو الإيمان، لأنه متى تم اختيار هذا البديل فقد تحقق النفع الذي يستقيم به أمر الدنيا والآخرة[4].

ثانيا – عقيدة التوحيد وتوحيد الهوية :[5]

لا ينفك التوحيد يربط المؤمنين به برباط واحد هو حبل الله المتين، فإذا ما انفردت العقيدة وحدها بالولاء فلا يوجد للخوف أي أثر معها حتى في حالة الابتلاء.بموجبها، ذلك:-

١ – إن الالتزام بعقيدة التوحيد هو التزام في الوقت ذاته بتوحيد الوجهة، ومن توحدت وجهته زال عنه الخوف لأن الله سبحانه وتعالى يقول **﴿بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾**[6].

٢ – ولأنه لا مجال في ظلال التوحيد لما يسمى بأزمة الهوية التي قد تعانى

---

(١) سورة المائدة، الآية ٣ .

(٢) سورة الزمر، الآية ٧ .

(٣) انظر: ابن الربيع الشيباني، مرجع سابق، جـ١، ص ١٨ .

(٢) انظر: د. محمد سعيد رمضان البوطى، من أسرار المنهج الرباني، بيروت: مؤسسة الرسالة،١٤٠٤-١٩٨٤، ص٨٠.

(٥) "الهوية لغة مصدر دخل اللغة العربية ليعبر عما يقع في لغتنا في جواب ما هو؟ من عناصر الشئ الحقيقى، فإذا عرفت شيئا بعناصره، وبالجزئيات التي يتألف منها بحيث يؤدى ذلك الفريق مهمه الجواب عن: ماهو؟ قيل عرف بهويته أو حقيقته وهى لاتجاوز اصطلاحا حقيقة الشئ وعناصره الذاتية" د. طه العلوانى، "الفكر ووحدة الأمة الإسلامية"، بحث مقدم إلى مؤتمر رابطة الشباب المسلم العربي الحادي عشر، أوكلاهوماسيتى في ١٤-١٨ جمادى الأولى ١٤٠٩، ٢٣-٢٧ ديسمبر ١٩٨٨، ص ٤٨ .

(٦) سورة البقرة، الآية ١١٢ .

منها النظم، أو المجتمعات المعاصرة، خاصة المتخلفة[1]، حيث تعدد هوياتها وتنوع انتماءاتها، وتقلب أحوالها، فيكون ﴿لكل وجهة هو موليها﴾[2]، ففي مجتمع يدين بالطاعة والعبودية لوجهة واحدة خالصة، لا مجال لتنازع الأهواء والرغبات، لأنه إذا قامت أمامه قبلة ثابتة، واستبانت له معالم سبيله ومواقع خطوه انطلق قدما لا تقعد به حيرة ولا يأخذه تردد[3].

٣ - ولأن هوية أي مجتمع سياسي تقتضى منه الإجابة على تساؤلات ثلاثة هى محور الوجود الإنساني في الحياة أولها مم خلق؟ وثانيها لماذا خلق؟ والثالث ما مآل الخلق ومصيره؟ وعقيدة التوحيد تجيب على هذه التساؤلات بلا فلسفة، أو تعقيد فأساس الخلق الوحدانية ﴿وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم. قالوا بلى شهدنا..﴾[4]، ودور الخلق في الحياة عبادة الله ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[5]، ومآلهم في النهاية إلى الله الواحد ﴿إن إلى ربك الرجعى﴾[6].

٤ - ولأن التوحيد مصدر الانتماء إذ يقدم الحقائق الثابتة عن الحياة والتصور الشامل الكلي الذي يربط الإنسان بقوى الكون حوله إنما يلزمه بالتزامين، جوهرهما إفاضة الأمن عليه. أولهما أن يسقط من على عاتقه كل مصادر الانتماء الأخرى مادامت تحول بينه وبين انتمائه إلى ربه، والثاني أن يحافظ على ماتولد نتيجة لذلك من تآخ وتآلف بينه وبين قوى الكون، لا لأن في ذلك مزيدا من الثقة والطمأنينة له، بل ولأنه يشعر أنه وهذه القوى إنما يسيران في مسار واحد، ويتجهان إلى رب واحد، فلا يخاف غيره، ولا يخشى سواه[7].

٥ - ولأن التوحيد - وقد حدد وجهة الإنسان نحو الألوهية - لا يجعله مقبلا على الله ببعض شأنه، ومدبرا عنه ببعضه الآخر، وبالتالي يعصمه من تنازع الآلهة، فإن على المسلم أن يحاذر من أدنى انحراف في وجهته، لأنه إذا صدق

---

(١) انظر في مفهوم الأزمة وموقع أزمة الهوية منها: نصر عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة: دراسة نقدية في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، رسالة ماجستير، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٩٣، ص ١٧٩-١٨١.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٤٨.

(٣) انظر: د. حسن الترابي، الإيمان وأثره في حياة الإنسان، بيروت: منشورات العصر الحديث، ١٤٠٤-١٩٨٤، ص ٣٠٦.

(٤) سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

(٥) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

(٦) سورة العلق، الآية ٨.

(٧) انظر: إبراهيم سالم محمد، مرجع سابق، جـ١، ص ٣٤٦.

التوحيد عز بربه، واستغنى بهديه عما سواه[1].

ثالثا – عقيدة التوحيد واستقامة الحياة :

واستقامة الحياة من ثمار وحدة الهوية، وكذلك يفعل التوحيد، بيد أن الاستقامة في ظله تأخذ أبعادا خمسة. **أولها** استقامة الغاية التي تقوم عليها الحياة، لأن بالتوحيد يدرك الإنسان "أن للحياة مغزى معلوما وخطة بينة يقوم عليها بإيجاب واجتهاد ويحدوه الشوق إلى ربه فلا يقعد أبدا بل يتقدم فيها بوعي وبصيرة"[2].

والبعد الثاني استقامة المنهج الذي تسير عليه الحياة، لأن التوحيد يجعل الطريق إلى الله صراطا مستقيما، ولأن دين الله المبنى على هذا التوحيد هو منهج الاستقامة ﴿**ذلك الدين القيم**﴾[3]، ومبرأ من العوج ﴿**ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون قرآنا عربيا غير ذى عوج لعلهم يتقون**﴾[4]، وحرى بمن اتبع دين الاستقامة أن لا تتقاذفه المذاهب المعوجة ﴿**فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى**﴾[5].

والبعد الثالث استقامة القائمين على هذه الحياة، لأن التوحيد إذا كان منبع الخلقة المستقيمة ﴿**لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم**﴾[6]، فإنه لايرضى لها إلا أن تستقيم على غاية الحياة ومنهجها المستقيمين ﴿**فاستقم كما أمرت ومن تاب معك ولا تطغوا انه بما تعملون بصير**﴾[7]، لأن التوحيد يرتب على الاستقامة الأمن بمفهومه الواسع ﴿**إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا ..**﴾[8].

والبعد الرابع استقامة أدوات منهج الوصول إلى غاية الحياة، فالتوحيد من حيث تحريره طاقات العقل في إطار مبادئه، لاينفك يطلب المزيد من التقرب إلى الله بكل ما هو حلال، ويحث على تأمل أوامر الكون، ومظاهر إرادة الله وقدرته في الوجود، وتلمس النظر في طبائع الأشياء، ونواميس الكون، ليكتشف من الأدوات والوسائل ما يدله على بدائع فعل الخالق، وصنعه وإنما العلم ما بصر صاحبه بعد ذلك بدلالة الأشياء

---

(1) انظر: د. حسن الترابي، مرجع سابق، ص ٦٣ .

(2) انظر: المرجع السابق، ص ٢٨ ، وانظر أيضا :

Sayyed Hossein Nasr, Who is Man? The Perennial Answer of Islam, Studies in Comporative Religion, Winter 1968, Vol. 2, No. 1, PP. 45-56.

(3) سورة التوبة، الآية ٣٦ .

(3) سورة الزمر، الآية ٢٧-٢٨ .

(5) سورة طه، الآية ١٢٣ .

(6) سورة التين، الآية ٤ .

(7) سورة هود، الآية ١١٢ .

(8) سورة فصلت، الآية ٣٠ .

على الله، وسما به من آيات عالم الشهادة إلى حقائق عالم الغيب، حتى تغمره فيوض الإيمان وتبعث فيه روحا تواقة إلى الله[1].

والبعد الخامس استقامة الوعي بالحياة، سواء أكان وعيا بالعقيدة، أو وعيا بالذات ومتطلبات التوحيد منها، أو وعيا بالموقف المحيط بالذات، وقد تحدد زمانه ومكانه، أو وعيا بالآخرين الذين يعايشون هذه الذات، فيتأثرون بظروفها وحركتها، أو يؤثرون في مسارها[2].

رابعا – عقيدة التوحيد والتحرير من الخوف :

لاشئ في ميزان الإسلام يعدل عقيدة التوحيد في تحرير الفرد والأمة من مصادر الخوف والاضطراب، لأن التوحيد – من حيث يثبت العبودية لله وحده، والخوف منه وحده – ينفي إثباتهما لأحد غير الله، وذلك بعض معاني كلمة التوحيد لا إله إلا الله[3]، والواقع أن التوحيد يحرر الفرد وأمته من مخاوف عديدة. فهو يحرره من خوف أنواع العبوديات ذات النتائج الضارة، كعبودية الطبيعة، أو المؤلهة كالجماهير، والشعب، والقبيلة، والقومية، والوطنية، والعقل، والعلم، والغريزة[4].

كذلك فإن التوحيد فيه التحرير من خوف انقطاع أسباب الحياة، من مصادر الرزق ووسائل الإعاشة **﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لايحتسب﴾**[5].

ثم أن التوحيد يهب التحرير من خوف السلطة السياسية، لأن التوحيد يشعر المحكوم أن السلطة مستخلفة عليه بموجب العقيدة، وليست مسلطة عليه بموجب الاستبداد أو الاستعلاء في الأرض بغير الحق، ومن ناحية أخرى فإن التوحيد يجعل المحكوم يدرك أنها مادامت شرعية فهي ملزمة بتحقيق مثاليات الإسلام وقيمة في تعامله اليومي معها، ومن ناحية ثالثة فإن المسلم يعي أن السلطة – فيما لو حادت عن التوحيد – تكون قد خلعت نفسها من الطاعة، قبل أن تخلع منها قوتها، وقد جاء في الحديث "على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة"[6].

ويضاف إلى أصناف التحرير السابقة أن التوحيد يحرر المجتمع المسلم من خوف أعداء العقيدة، لأن هذه العقيدة تمنح أهلها عدم الخضوع لاستذلال النظم، أو المذاهب، أو

---

(١) انظر: د. حسن الترابي، مرجع سابق، ص ٣٧-٤٠ .

(٢) انظر التفاصيل في: د. محمد المبارك، نحو وعي إسلامي جديد، القاهرة: دار الفكر، د.ت، ص ٢٠-٣٣.

(٣) انظر مزيدا من التفاصيل في : القحطاني، الولاء والبراء، الرياض : دار طيبة، ١٤٠٢هـ، ص ٢٣ .

(٤) انظر:د.محمد المبارك، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، الاسكندرية:دار الدعوة،د.ت،ص ٣٠.

(٥) سورة الطلاق، الآية ٢-٣ .

(٦) انظر : صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٢، ص ٢٢٦ .

الأفكار، أو الحكومات التي لا تدين بالإسلام، ذلك أن المجتمع المسلم حين يستعلي بقوة إيمانه يتأبى على مواقف الاستخزاء، أو الاستجداء قبالة أعدائه، ويتأبى على ولايتهم، لأنه يستند إلى قوة اكبر، ومأمن حصين، ولأنه يعلم أن قوة ما على الأرض لن تملك له نفعا ولا ضرا إلا بإذن الله.

ويبقى أن التوحيد أخيرا يحرر الأمة وأفرادها من أسر الأهواء وحصار الأغراض والشهوات ﴿**فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله. إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب**﴾[1].

خامسا - عقيدة التوحيد والتمكين في الأرض :

والتمكين هو وعد الله لمن آمن به ﴿**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم. وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا. ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون**﴾[2]، وحين يرتب الله التمكين، ويجعله أحد مخرجات الإيمان فذلك يعني أمورا خمسة، **أولها** أنه تمكين دين يحكم بشرا، وفق شرائطه وقيمه، وليس تمكين بشر يحكمون بشرا، وفق أهوائهم ونزعاتهم، **وثانيها** أنه تمكين استخلاف في الأرض، لاتمكين استلاب لها، **وثالثها** أنه تمكين عمل وجهاد، لا تمكين دعة واسترخاء، لأنه يستدعي الصبر والمثابرة والمصابرة حتى ولو تداعت المحن والفتن على المسلم، فردا، أو جماعة[3]. **ورابعا** أنه تمكين مسؤولية، لا تمكين انفلات، فالعبث واللعب ليسا من شروط التمكين ولا من شروط الساعين إليه، **وخامسها** أنه تمكين نفع وجلب لكل ما يحقق الخير والصلاح للحياة ودفع ما يجلب الشر والفساد عنها. وما قيمة الإيمان إن لم يستحكم التمكين معه، وما قيمة التمكين إن لم يردفه النفع، فإذا حدث التمكين بلا نفع فإنما هو زبد لا قيمة له، ﴿**فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض**﴾[4].

---

(١) سورة ص ، الآية ٢٦ .

(٢) سورة النور، الآية ٥٥ .

(٣) وقد جاء في الحديث "كان الرجل فيمن قبلكم يحفر له في الأرض فيجعل فيه، فيجاء بالمنشار فيوضع على رأسه فيشق اثنين، وما يصده ذلك عن دينه، ويمشط بأمشاط الحديد، ما دون لحم من عظم وعصب، وما يصده ذلك عن دينه. والله ليتمن هذا الأمر حتى يسير الراكب من صنعاء الى حضرموت لا يخاف إلا الله والذئب على غنمه ولكنكم تستعجلون". انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، جـ٣، ص ١٣٨ .

(٤) سورة الرعد، الآية ١٧ .

المطلب الثالث

الأمن وإفساد العقيدة

وإنما أراد الباحث إفساد العقيدة لا فسادها. لأن أصل العقيدة نقى طاهر لا يفسد، وهذا الأصل مبنى على الفطرة التي لا تصادم حقيقة العقيدة، ولو ترك الإنسان تسوقه فطرته في الحياة ما حدث إفساد لعقيدته، ولذلك كان الأمر بإقامة الوجه صوب الدين القيم هو نفسه الأمر باقامتها على الفطرة المستقيمة ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم**﴾[١]، وأيا كان السبب وراء إرادة إفساد العقيدة، وأيا كان شكله، فالذي لاشك فيه أن تلازم الأمن مع هذا الإفساد أمر لا حقيقة له، كمثل القرية التي ضربها الله مثلا في ذلك ﴿**.... فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون**﴾[٢]، ويتحقق إفساد الأمن مع إفساد العقيدة على النحو التالي:-

أولا - إفساد العقيدة واضطراب الحياة :

إذا حيل بين الحياة وبين التوحيد أساس استقامتها، دب الاضطراب والخلل في شتى أنحائها، وقد يأخذ ذلك أكثر من وجه واحد. **الأول** منها هو وجه فقدان الخط الفاصل بين عقيدة المسلم وبين ما يدين به أهل الكتاب يهودا أو نصارى، مما قد يفتح الطريق إلى تلبيس عقيدة المسلم، وقد جاء في الحديث "لا تقوم الساعة حتى تأخذ أمتي مأخذ القرون، شبرا بشبر، وذراعا بذراع، فقيل يارسول الله كفارس والروم؟ قال: ومَن الناس إلا أولئك"[٣]، **والثاني** هو وجه الاعتداء على فطرة النفس البشرية، إن انتزاع التوحيد من الفطرة هو اعتداء عليها لأنه متأصل في أعماقها، وهى مجبوله عليه منذ أن نزل قوله تعالى ﴿**وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم. قالوا بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين**﴾[٤]، ومنذ أن أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم أن "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه"[٥]. **والثالث** وجه الميل بالعقيدة عن الطريق المستقيم،

---

(١) سورة الروم ، الآية ٣٠ .

(٢) سورة النحل، الآية ١١٢ .

(٣) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، القاهرة: دار الحديث، ١٩٨٣، ص ٦ ، وانظر في حقيقة معنى التلبيس في العقيدة؛ ابن الجوزى، تلبيس إبليس، القاهرة: مكتبة المتنبى، د.ت، ص ٣٧-٣٨ .

(٤) سورة الأعراف، الآية ١٧٢ .

(٥) انظر: فتح الباري، مرجع سابق، جـ١٢، ص ١٠٤-١٠٥؛ وانظر أيضا ما أورده د. فاروق الدسوقي، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٧ .

ومغايرة هذا الطريق هى الضلال بعينه، ﴿**ومن يشرك با لله فقد ضل ضلالا بعيدا**﴾[1]، وكيف تستقيم حياة عمادها الضلال، ﴿**ويريد الذين يتبعون الشهوات أن تميلوا ميلا عظيما**﴾[2]، إن أقواما آثروا الهدى في غير عقيدة التوحيد، فسلط ا لله على بعضهم غضبه ونقمته، كما سلط على بعضهم الآخر الإضلال والغواية، وأمر المسلمين أن لا يسلكوا مسلكهم، وإلا أصابهم مثل ما أصاب هذه القرون[3]. **والرابع** وجه السقوط في تعدد الوجهات، فتذوب الهوية، ولا يعرف انتماء، ويكون الطريق ممهدا لعبادة الآلهة الأخرى من دون ا لله ليسقط في عبادة الفساد ﴿**إن ا لله لا يصلح عمل المفسدين**﴾[4]، أما الوجه **الأخير** لاضطراب الحياة مع إفساد العقيدة فهو وجه استبداد القحط والجدب والجوع، وهى من الآفات التي تذهب بأسس الوجود المادى للحياة، وكما أن التقوى والاستغفار المصاحبين للإيمان يفتحان أبواب الخير والرزق، فإن الكفر وجحود النعمة قد يفتحان أبواب المحن والبلاء ﴿**فكفرت بأنعم ا لله فأذاقها ا لله لباس الجوع والخوف**﴾[5].

ثانيا – إفساد العقيدة وإفساد أساس الالتزام السياسي :

إن التدخل بإفساد العقيدة يغير أسس التزام المجتمع كله بكل أبعاده، بما فيها التزامه السياسي، ليسود منطق آخر في الالتزام يعتمد على تأليه السلطة، والتعويل على القوة كأساس للشرعية، وطغيان التشريع البشري، وتحول أساس القدوة، وتزايد دور الوسيط المفسد في العلاقة السياسية.

فأما تأله السلطة فذلك أكثر آثار إفساد العقيدة خطورة على أمن المجتمع السياسي المسلم، ذلك أن مجتمعا يغيب فيه مايلزم الحاكم قبل المحكوم، ويظل فيه المحكوم مادة طيعة لهوى الحاكم دون أية قيود، تكون الفرصة فيه ميسرة لصناعة الحاكم الآلهة، وفرعون موسى لم يتورع في البداية عن قول ﴿**ماعلمت لكم من إله غيري**﴾[6]، لكي يصل – مع إطلاق سلطانه – إلى إدعاء الألوهية والمطالبة بالتصرف معه بمقتضاها، ولذلك قال لرعيته ﴿**أنا ربكم الأعلى**﴾[7]. وفي غياب وعى مثل هذه الرعية لم يكن عسيرا عليه إقناعها بأنه – وفقا لألوهيته – المهيمن على كل مناحى الحياة ﴿**قال ياقوم**

---

(١) سورة النساء، الآية ١١٦ .

(٢) سورة النساء، الآية ٢٧ .

(٣) انظر ما أورده ابن تيمية في تفسير قوله تعالى ﴿**اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين**﴾ الفاتحة/ ٦-٧ في: اقتضاء الصراط المستقيم، مرجع سابق، ص ٢-١٢ .

(٤) سورة يونس، الآية ٨١ .

(٥) سورة النحيل، الآية ١١٢ .

(٦) سورة القصص، الآية ٣٨ .

(٧) سورة النازعات، الآية ٢٤ .

أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون﴾[1]، ولم يزل فرعون برعيته حتى صارت أهواؤهم تبعا لأهوائه، ومنهجهم تبعا لمنهجه، فسهل انقيادهم له، حتى خرج من بينهم من ينشر دعوته **﴿وقال الملأ من قوم فرعون أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض ويذرك وآلهتك﴾**[2]، وأما التعويل على القوة كأساس للشرعية، فإن افتقاد الضابط الذي يحكم ممارسات الحاكم والمحكوم ويهيمن عليها، يكون الانفلات غالبا من قبل السلطة، وإن ادعت التزامها، بل قد تصبح هى ذاتها معيار كل شئ[3]، لينقلب الالتزام من علاقة تبادلية في ظل التوحيد إلى الاستسلام الكامل لما يقتضيه الحال من قهر وذل **﴿فاستخف قومه فأطاعوه إنهم كانوا قوما فاسقين﴾**[4].

وأما طغيان التشريع البشري، فإن تحرر المجتمع من سلطان التوحيد هو تحرر في الوقت ذاته من سلطان تشريعه، وهو بهذا يفتح المجال لسلطة أخرى كي تتولى مسؤولية التشريع له في فكره، وحركته، ونظمه وهى لن تكون إلا السلطة الحاكمة التي تملك - بحكم موقعها في الهرم السياسي - زمام القوة، بما فيها قوة إصدار التشريعات والقرارات، وقوة تنفيذها، وهكذا قد يجد نفسه في النهاية قد خرج من عبودية الله كي يسقط في عبودية الحاكم[5].

وأما تحول أساس القدوة، فمعلوم أن قدوة التعامل السياسي مع التوحيد لاتعدو أن تكون في حقيقة الأمر الا قدوة منهج صنعه هذا التوحيد، أما حين يتحلل الالتزام السياسي بإفساد العقيدة فإن القدوة تتغير لتصير قدوة اشخاص، ويظهر الحاكم وكأنه الإله الأعلى الذي لايعلم الناس إلها لهم غيره كفرعون كما سبق، وتظهر من خلفه جوقة المنافقين وعلماء السوء، يزينون للناس الباطل، فيوردونهم المهالك **﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحد لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون﴾**[6].

وأما تزايد دور الوسيط المفسد في العلاقة السياسية، فهذا الوسيط ما هو إلا بطانة السوء، وهم أقرب أعوان الحاكم منه، ويكفى أنهم يصنعون فجوة بين الحاكم والمحكوم قد تتسع لصالح الحاكم فيعمل في رعيته الفساد، وقد تتسع لصالح المحكوم فيظهر

---

(١) سورة الزخرف، الآية ٥١ .

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٢٧ .

(٣) طبقا للمفهوم السوفسطائي للقوة، حيث القوة هى أساس الشرعية، وهى قائمة على قدرة الأقوى على فرض إرادته على الأضعف، وأن الطبيعة تؤكد أنه من العدل أن ينال الأقوياء أكثر من الضعفاء. وعليه فإن العدالة هى مصلحة الأقوى، انظر: د. حورية توفيق مجاهد، مرجع سابق، ص ٤٣ .

(٤) سورة الزخرف، الآية ٥٤ .

(٥) انظر : المودودي، نظرية الإسلام وهديه، مرجع سابق، ص ٢٣ - ٢٧ .

(٦) سورة التوبة، الآية ٣١ .

العصيان، وعـدم الـولاء، وقـد يتـدرج في ذلـك حتـى لا يرضـى إلا بالإطاحـة بالسـلطة الحاكمة .

ثالثا – إفساد العقيدة وتعدد الانتماء :

لا يأتي من وراء إفساد العقيدة إلا التخبط وتعدد وجهات الانتماء أيا كـان شـكل الإفساد، فإن كان الإفساد ناتجا عن الرغبة في ترقيع عقيدة التوحيـد - بقطـع النظـر عـن دوافع ذلك - فمعنى ذلك أن ثمة استقامات أخـرى - إن جـاز تسـميتها كذلـك - قـد أقيمت على غير نهج التوحيد، ومع تعدد هذه الاستقامات لا يكون هنـاك أدنـى انتمـاء حقيقي لأن الترقيع قد يؤول إلى استمداد آداب وأخلاق المجتمع السياسـي مـن معين، واستمداد شرائعه وقوانينه من معين آخر، واستمداد أوضاعه الاجتماعيـة أو الاقتصاديـة، أو السياسية من معين ثالث، واستمداد فنونه وتصوراته من معين رابـع، وهـذا الخليـط لا يكون مجتمعا له انتماء واحد[1]، لأن الحديث يقول "لا يؤمن أحدكم حتى يكـون هـواه تبعا لما جئت به"[2] .

وإن كان الإفساد بفعل ارتضاء مذاهب أخرى بجوار عقيـدة التوحيـد، فذلـك فضـلا على ما فيه من مخالفة الاقرار بالتوحيد، وقال الله ﴿**لا تتخذوا إلهين اثنـين إنما هـو إلـه واحد فإياي فارهبون**﴾[3]، وفضلا على مافيه من الشك في كفاية التوحيـد البشـر، فـإن فيه توليفا - لايجوز- بين التوحيد وغيره من فاسد الأفكار والفلسفات .

وإن كان الإفساد نتيجة العجز عن إخلاص الوجه للتوحيد لوضعه في مقـام الاختيـار مع غيره، فإن موقفا كهذا إنما هو كموقف من ضربه الله مثلا في قولـه تعـالى ﴿**ضـرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا . الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون**﴾[4]، وهو مثل مضـروب لبيـان حـال مـن يعبـد آلهـة شـتى، وحال الذي يعبد إلها واحدا، فالأول لا يستطيع أن يستقر به حال لأنه موجه بكلياته إلى شركاء متشاكسون، أما الثاني فلا تتنازعه هذه التنوعات، لأنه اختار وعرف من يطيـع، ومن يعبد[5] .

وإن كان الإفساد عائدا إلى اتباع أعمـى لغير عقيـدة التوحيـد، خاصـة اتبـاع الابـاء

---

(١) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ٥، ص ٢٨٢٣ .

(٢) انظر: النووى، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص٧٤؛ ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مرجـع سـابق، ص٣٦٤.

(٣) سورة النحل، الآية ٥١ .

(٤) سورة الزمر، الآية ٢٩ .

(٥) انظر تفسير هذه الآية في: الطبري، جـامع البيـان، مرجـع سـابق، جـ٣، ص ٢١٣ ومابعدهـا؛ القرطبـي؛ مرجع سابق، جـ١٥، ص ٢٢٣ .

والأجداد، فذلك معناه أن العقول قد جمدت عند التقليد، وعطلت عن انتهاج الطريق المستقيم، وهو ما لايقبله الإسلام، فإما الانتماء إلى الله وإما الانتماء إلى مادونه، ﴿**ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون**﴾[1].

وأخيرا، إن كان الإفساد مبنيا على اتباع أعمى للتوحيد بلا بصيرة، فذلك يعنى أن الاعتداء على التوحيد إنما أحدثه عدم الوعي به، والجهل بحقيقته وتكاليفه، والعلم بالتوحيد من شروط الإيمان به ﴿**فاعلم أنه لا إله إلا الله**﴾[2].

رابعا – إفساد العقيدة والاستضعاف في الأرض :

لا يأتي إفساد العقيدة إلا بالاستضعاف في الأرض، وإن مضت سنة الله في التمكين -المؤقت والظاهري- لبعض الأمم التي وقفت من التوحيد موقف الجحود والإنكار، ويتحقق الاستضعاف من حيث:-

١ – إن للتمكين شروطه ومنها الثبات والاستقرار على التوحيد، والذي افسد عقيدته لا ثبات له ولا استقرار، لأن ﴿**ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق**﴾[3].

٢ – إن التمكين يستلزم تكامل أركان الإسلام كلها في التزام المؤمنين به، وحين يحال بين التوحيد وبين بقية الأركان ينهدم بنيان الإسلام، وهذه الأركان تستدعي بعضها بعضا[4]، ولاتقبل الفصام فإذا ما حدث إفساد لأحدها استشرى في الباقية، ثم لا يلبس البناء أن ينهار على من هدمه، ومع الانهيار لا مجال الا للاستضعاف.

٣ – إن إفساد العقيدة يقطع خط وراثة الأرض ويشوه المقصد الشرعي من استخلافها، لأنه لا يقوم - والحال كذلك - إلا على جهد المفسدين، ووراثة الأرض لاتكون الا للصالحين ﴿**إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين**﴾[5]، حتى وإن تأخرت هذه الوراثة، ﴿**ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين**﴾[6].

٤ – إن التمكين الظاهري في الأرض إن صاحب إفساد العقيدة، فإنه لا

---

(١) سورة الجاثية، الآية ١٨ .

(٢) سورة محمد، الآية ١٩ .

(٣) سورة الحج، الآية ٣١ .

(٤) طبقا للحديث النبوي. انظر: النووى، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ٢٥ .

(٥) سورة الأعراف، الآية ١٢٨ .

(٦) سورة القصص، الآية ٥ .

يحمل من معاني التمكين الإيماني شيئا، مهما ظن الذين أفسدوا عقيدة التوحيد أو أغراهم ما هم عليه من قوة على الاعتقاد بأن بعدهم عن التوحيد لم يمنعهم من نيل مكان الصدارة في التأثير على سياسات الأمم وممارساتها.

٥ - إن تسليط لباس الجوع والخوف وسلب الرزق نتيجة إفساد العقيدة قد يضطر المجتمع السياسي إلى استجداء الآخرين، أو التسول منهم، وبالتالي قد يضطر في النهاية إلى الدخول في شرك الاتباع الاستضعافي، أو ما يسمى بالتبعية في الفقه السياسي المعاصر.

خامسا - إفساد العقيدة والانحراف عن مقاصد الابتلاء :

والابتلاء في الأصول المنزلة حقيقة حركية، وهو لا يعدو أن يكون سنة الله في اختيار عباده ليمحص إيمانهم، فيثبت الراسخ فيه، وينقلب على عقبيه المضطرب، ويتفاعل في إحداث الابتلاء عناصر ستة، هي المبتلى وهو الخالق سبحانه، والمبتلى - بفتح اللام- وهو الإنسان مناط التكليف الإلهي، وأدوات الابتلاء وهي وسائله، وحكمة الابتلاء وهي مقاصده، وأسلوب التعامل معه وهو كيفية مواجهته، وعاقبة الابتلاء، وهي آثاره[1]، وللانحراف عن مقاصد الابتلاء مردوده السلبي إلى أمن المجتمع السياسي من عدة نواح، **فمن ناحية**حين يغيب فهم سنن الله في كونه وخلقه عن وعي الحاكم والمحكوم، ولا يدرك أنها مبنية على الابتلاء بالخير تارة، والشر تارة أخرى، فمعنى ذلك أن كليهما يتعامل ويتكيف مع حقائق الحياة حوله بأبجدية خاطئة، واستقامة الحياة لا تتحقق إلا باستقامة منهجها، الإضراب في المنهج مآله الإضراب في الحياة. ومن **ناحية ثانية** فإن الانحراف عن مقاصد الابتلاء قد تدفع المجتمع السياسي إلى التعامل مع عقيدته بمنطق التاجر **﴿فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنه انقلب على وجهه﴾**[2]، وهذا منطق لا يصلح إلا للتجارة الدنيوية، لأن "العقيدة حق يعتنق لذاته، والمؤمن لا يجرب إلهه، لأنه قابل ابتداء لكل مايقدره، مستسلم ابتداء لكل ما يجريه عليه، راض ابتداء بكل مايناله في السراء والضراء"[3]، ومن ناحية **ثالثة** فإن استعجال التحرر من الابتلاء هو نوع من القنوط، واليأس الذي قد يتسلل من خلاله الشك وعدم اليقين في العقيدة، ومن ثم قد يتحول الابتلاء من حقيقة ممحصة إلى حقيقة محيطة مثبطة، مما يساعد على عدم فهم مقاصده، ومن ناحية **رابعة** فإن العجز عن إدراك مقاصد الابتلاء قد يؤدى إلى نوع من القطيعة في التواصل الحضاري، من حيث يحدث انفصاما في تطورات المجتمع السياسي، فيبدو كأنه لا رابط لتطوراته، ولا أصاله فيها، وهكذا بدل أن يتحول الابتلاء

---

(١) انظر تفصيلا لحقيقة الابتلاء وهذه الأبعاد في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ١-٣٥.

(٢) سورة الحج، الآية ١١.

(٣) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ٤، ص ٢٤١٢-٢٤١٣.

في أي تطور – وقد فهمت دروسه وعبره – إلى ترشيد الفكر والحركة، ينقلب إلى تخبط وانتكاس وإعاقة للدور الحضاري. ومن ناحية **أخيره** إن الابتلاء إن لم تصاحبه إرادة تحد وتجاوز له – وفق سنن الله فيه، وفي التعامل معه – قد يدفع إلى التواكل والدعه والاسترخاء، ومن ثم إلى تعطيل الاستخلاف، ومجاهدة الابتلاء، والصبر عليه لا يتطلبان ذلك، وإلا انتفت الحكمة منه.

المطلب الرابع

العقيدة والأمن والنموذج القرآني

والنموذج الذي اختاره الباحث لتأكيد العلاقة بين عقيدة التوحيد والأمن هو النموذج المرتبط بموقف نبى الله إبراهيم عليه السلام من قومه، وجهاده إياهم، لمحاولة إخراجهم من الشرك الذي كانوا عليه إلى التوحيد الذي أرادهم عليه. والواقع أن هذا الاختيار لم يأت من فراغ، ذلك أن هذا الموقف يقدح للمسلمين تجربة واقعية لكيفية حدوث الأمن للمعتصم بعقيدة التوحيد، ذلك أن الأمن – وإن طال أمد انتصاره– هو أمر حتمي، وهو ليس حتميا لأنه من مقتضيات الإيمان، وإنما لأنه أيضا سنة من سنن الله في الوجود والحياة، والمجتمعات، ولو أدى ذلك إلى خرق طبائع الأمور، أو تغيير خصائص الأشياء، أو تعطيل صفاتها، أو إحداث المعجزات فيها، وهكذا كان شأن القدرة الإلهية في تسخير النار لتكون لصالح – لا ضد – أمن نبى الله إبراهيم عليه السلام.

ويمكن القول أن موقف نبى الله إبراهيم من قومه وجهاده من أجل عقيدة التوحيد يقوم – وفق ماتم استخلاصه من حديث الأصول المنزلة، وما ذكر في بعض المصادر التاريخية – على عدة ركائز هي:-

أولا – التربية العقيدية قبل الجهاد :

وهذه التربية كان عمادها أربعة عناصر، **العنصر الأول** هو سلامة المنهج في الوصول إلى التوحيد، فقد سلك نبى الله طريقا ارتقى به نحو الثبات على ما كان يؤمن به، سواء بالبدء في البحث عن جوهر التوحيد ومن يستحقه أو بالانتهاء إلى اليقين بأن الله وحده هو الجدير بالإيمان دون غيره[1]، والعنصر **الثاني** هو إبعاد الشك عن سلامة المنهج، ذلك

---

(١) انظر ما أورده القاضي عياض حول حقيقة التنقل الذي استقر بنبى الله الى الإيمان الخالص في: القاضي عياض بن موسى اليحصبي الأندلسي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق محمد أمين قره وغيره، دمشق مكتبة الفارابى ومؤسسة علوم القرآن، ١٣٩٢، جـ٢، ص ٢٥٩-٢٦١ .

أن نبي ا لله أراد أن يصل إلى غاية الإيمان، وقد حكى القرآن كيفية ذلك، فقال **﴿وإذ قال إبراهيم ربى أرني كيف تحيي الموتى . قال أو لم تؤمن . قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾**[1]، فلما تبينت له حقيقة الإحياء والإماتة، كانت الطمأنينة وزيادة الإيمان، والعنصر **الثالث** هو اتخاذه خليلا، كقوله تعالى **﴿واتخذ ا لله إبراهيم خليلا﴾**[2]، أي اتخذه إماما يقتدى به حيث وصل إلى غاية ما يتقرب به العباد لصفاته انتهى إلى درجة الخلة التي هى أرفع مقامات المحبة، وماذاك إلا لكثرة طاعته لربه كما وصفه به في قوله، **﴿وإبراهيم الذي وفى﴾**[3]، أي قام بجميع ما أمر به من مقامات العبادة[4].

وأخيرا هناك العنصر المتعلق بتجسيد حقيقة الأمة فيه رغم كونه فردا، كقوله تعالى **﴿أن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا ولم يك من المشركين﴾** والأمة هو معلم الناس الخير، والإمام الذي يقتدى به، وكذلك كان نبي ا لله، لقد اجتباه ا لله، واصطفاه واختاره لخلقه، وهداه إلى الصراط المستقيم، دين الإسلام لا اليهودية ولا النصرانية[5].

ثانيا – التحرك لتأمين القوة المؤمنة في المجتمع السياسي :

فمن سنن ا لله في مواقف المجتمعات من دعوة التوحيد أن تتبلورفيها قوة تؤمن بها وتظل على استقامتها وإن قل عددها وتضاءل تأثيرها في تلك المجتمعات، وقد فيض ا لله لنبيه إبراهيم عليه السلام فئة آمنت بدعوته رغم فساد مجتمعها، وقد استطاع أن يرسخ في إيمانهم أن الأمن فقط في اتباعه، ولذلك لم يكن مستغربا – وموقفهم كذلك – أن يظهروا أثر الإيمان في مواجهتهم مجتمعهم وما يدين، بالبراءة من كل ما كان عليه أفراده من عبودية غير ا لله، ولذلك يقول تعالى في شأنهم **﴿قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برءاوا منكم ومما تعبدون من دون ا لله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا با لله وحده﴾**[6]، إن من متطلبات القدوة البراءة من الباطل الذي يتعارض مع العبودية لله، والبراءة ممن يحمله ويدعو إليه، والبراءة وإن كانت كفرا بالباطل إلا أنها كفر من أجل الإيمان بالحق، وهكذا كان على القيادة النبوية – مجسدة في إبراهيم عليه السلام – أن تتحرك بمعيارين في مجتمعها، معيار التثبيت لأولئك الذين آمنوا، ومعيار التغيير لأولئك الذين أشركوا، وسوف يرد كيف أن الفئة الأخيرة لم تفلح معهم دعوته، حتى كادوا له، فنجاه ا لله منهم.

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٦٠ .

(٢) سورة النساء، الآية ١٢٥ .

(٣) سورة النجم، الآية ٣٧ .

(٤) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ١، ص ٥٥٩ .

(٥) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ١٤، ص ١٩٠-١٩١ .

(٦) سورة الممتحنة، الآية ٤ .

ثالثا - التحرك لتغيير أساس الأمن في المجتمع السياسي :

وهذا التحرك وجهه نبى ا لله إبراهيم عليه السلام نحو ثلاث قوى كانت تتنازع إفساد العقيدة وهى:-

(١) قوة أبيه :

الذي كان يعبد الأصنام، وكانت دعوته لأبيه في المقدمة لأنه كان أحق الناس بإخلاص النصيحة له[١]، وقد حكى القرآن حقيقة هذه الدعوة في أكثر من آية، منها قول تعالى ﴿**وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة أنى أراك وقومك في ضلال مبين**﴾[٢]، وقوله ﴿**إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لايسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا يا أبت أنى قد جاءنى من العلم ما لم يأتك فاتبعني أهدك صراطا سويا يا أبت لا تعبد الشيطان ، إن الشيطان كان للرحمن عصيا، يا أبت إنى أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليا**﴾[٣]، فقد ذكر ا لله تعالى ما كان بينه وبين أبيه من المحاورة والمجادلة، وكيف دعا أباه إلى الحق، لكن دعوته لم تلق قبول أبيه، ﴿**قال أراغب أنت عن آلهتى يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني مليا**﴾[٤]، وهنا رأى نبى ا لله أن الخير في الاستغفار لأبيه، واعتزال ما هو عليه، وقد استغفر له كما وعده في أدعيته، فلما تبين له أنه عدو للعقيدة تركه وترك استغفاره ﴿**وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعده وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم**﴾[٥].

(٢) قوة أبيه وقومه مجتمعين :

وهى قوة المجتمع الفاسد التي أبت إلا عبادة التماثيل التي لا تضر ولا تنفع، لقد واجهها نبى ا لله لعلها تثوب إلى التوحيد، ويبدو أنه في سبيل تحطيم آلهتها اعتمد على منهج في الإصلاح قوامه:-

أ - تبادل أطراف الحوار معها، بإنكار أصنامهم وعبادة غير ا لله، فما كان منهم إلا أن ردوا عليه بحجج واهية، وقد حكى القرآن طرفا مما جرى في هذا الشأن[٦]، بيد ان أمته كانت فاسدة الوجهة، ولذلك ذهبت معه في الحوار والجدل مذهبا كله التشكيك والعناد، والتكبر والإعراض، ورغم ذلك ظل يذكرها بكلمة التوحيد ﴿**ربكم رب السموات والأرض**﴾ لكن تذكيره لم يؤت

---

(١) انظر: ابن كثير، قصص الأنبياء، الأسكندرية: دار القادسية، د.ت، ص ٧٨ .

(٢) سورة الأنعام، الآية ٧٤ .

(٣) سورة مريم، الآية ٤١ - ٤٥ .

(٤) سورة مريم، الآية ٤٦ .

(٥) سورة التوبة، الآية ١١٤ .

(٦) سورة الأنبياء، الآية ٥٢ - ٥٦.

شيئا .

ب – البراءة من عبودية غير ا لله، بعد أن تحولت الخصومة مع قومه إلى خصومة منهج لا خصومة الهوى وطلب الدنيا، **﴿وأعتزلكم وما تدعون من دون ا لله وأدعو ربى عسى أن لا أكون بدعاء ربى شقيا﴾**(١)، إنه الاعتزال للاستعداد لمرحلة أخرى من الجهاد وليس الاعتزال للهروب والنجاة كما سيرد، لكن من الملاحظ أن حكمة البراء وأساسه لم يلحق نبى ا لله وحده، ولكنها لحقت ايضا الذين آمنوا به **﴿إذ قالوا لقومهم إنا برءاوا منكم ومما تعبدون﴾**(٢) .

ج – تحطيم رموز الإفساد والشرك، وهى الأصنام والتماثيل التي ظلوا عليها عاكفين **﴿وتا لله لأكيدن أصنامكم بعد أن تولوا مدبرين . فجعلهم جذاذا إلا كبيرا لهم لعلهم إليهم يرجعون﴾**(٣)، إن آلهة تحكم وتصاب بمثل هذا الصغار والمهانة لجديرة بأن يراجع قوم أمنوا بها أنفسهم، ويصححوا عقيدتهم، لكن أنى يأتى ذلك من أمة استمرأت الشرك وتربت عليه، من هنا تعالت صيحات الإطاحة بالمتسبب في ذلك، لتؤكد أن العزة بالإثم حينما تستحكم في أمة فاسدة – كتلك الأمة – ينتفى معها صوت المراجعة وتصحيح الذات، فكل ذلك يتوارى ليستعلى صوت العنف والبطش والدماء .

د – إقامة الحجة الأخيرة على فساد الشرك، ذلك أنهم عقدوا لنبى ا لله محاكمة عاجلة **﴿قالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم . قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون . فرجعوا إلى أنفسهم . فقالوا إنكم انتم الظالمون﴾**(٤) . فأقام عليهم الحجة حتى بهتوا **﴿ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون﴾**(٥)، لكن عقل هذه الأمة كان قد غيب في ظلام الشرك، وهنا كان لابد أن يعلن براءه التام مما كانوا يعبدون **﴿قال أفتعبدون من دون ا لله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم . أف لكم ولما تعبدون من دون ا لله أفلا تعقلون﴾**(٦) .

(٣) قوة الحاكم المستبد :

وهو الملك النمرود الذي يذكر المؤرخون أن نبى ا لله إبراهيم عليه السلام قد دخل

---

(١) سورة مريم، الآية ٤٨ .
(٢) سورة الممتحنة، الآية ٤ .
(٣) سورة الأنبياء، الآية ٥٧ – ٥٨ .
(٤) سورة الأنبياء، الآية ٦٢-٦٤ .
(٥) سورة الأنبياء، الآية ٦٥ .
(٦) سورة الأنبياء، الآية ٦٦-٦٧ .

معه في حوار عقيدي – بعد إنقاذ الله له من محنة الإحراق – لما راح يدعوه إلى عبادة الله وحده لا شريك له، فحمله الجهل والضلال وطول الآمال على إنكار الألوهية، فحاج إبراهيم عليه السلام في ذلك، وادعى لنفسه الربوبية[1]، ليضيف إلى سلسلة فراعنة الحكم فرعونا آخر بكل ما في الفرعونية من فساد السيرة، وإفساد السياسة منهجا وممارسة[2]، ولذلك يقول سبحانه في شأن النمرود **﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربى الذي يحيى ويميت قال أنا أحيى وأميت . قال إبراهيم فإن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر . والله لا يهدى القوم الظالمين﴾**[3]، إن النمرود من منطلق ما أوتى من ملك تصور أنه قادر على أن يصيب من دعوة التوحيد التي حملها نبى الله إليه، وبمنطق الاستعلاء والاستبداد أدار حوارا حول الربوبية، فنازع الله في بعض خصائصها ونسى أنه كحاكم فرد كان يواجه أمة قد تجسدت في نبى الله[4].

رابعا – أداء تكاليف التوحيد وتحقيق الأمن للداعى إليه :

لقد كان متوقعا بعد جولات الجهاد مع الفئة المشركة أن ثمة تكاليف لابد من أدائها كضريبة لهذا الجهاد، بعد أن بدا من جولات الحوار أن لا تلاقي بين التوحيد والشرك.

وفي مواقف كهذه يسود منطق القوة، والبطش، والعنف أما وقد دانت القوة للفريق المشرك فلم يكن مستغربا أن يتخفى هذا الفريق في ثوب التهديد بالقتل لإزالة رمز التوحيد –نبى الله– من أمامه، **﴿قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين﴾**[5]، ويبدو أن تلويحهم بالقوة قد جاء بعد محاولتهم إدخاله في معسكرهم بمحاولة إقناعه أن لا أمن إلا معهم ولذلك جاء على لسانه قوله تعالى **﴿وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا﴾**[6].

فلما لم يجد منطقهم في دعوة نبى الله إلى الشرك كان تنفيذ قرار الإحراق، وكأن الله سبحانه أراد أن يضع نبيه وقومه أمام اختبار حقيقي **﴿قالو ابنوا له بنيانا فألقوه في**

---

(١) النمرود هو ملك بابل واسمه النمرود بن كنعان بن سام بن نوح، وقال غيره هو نمرود بن فالح الى أن ينتهى نسبه بسام بن نوح. وكان أحد ملوك الدنيا الكفار، والثاني بختنصر وقد ذكر المؤرخون أنه قد ملك الحكم لمدة أربعمائة سنة في طغيان وبغي وتجبر وعتو، وإيثار للدنيا. انظر: ابن كثير،قصص الأنبياء، مرجع سابق،ص٨٥ .

(٢) انظر ملامح الفرعونية السياسية في: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٤٧٤ وما بعدها.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٥٨ .

(٤) ذكر ابن كثير ان الله سبحانه أرسل إلى النمرود ملكا يأمره بالإيمان فأبى عليه وجمع له القوة، فسلط الله عليه وعلى جنوده ذبابا من بعوض فأكلت لحومهم ودماءهم وتركتهم عظاما بالية، وكان هلاك النمرود بواحدة منها. انظر ما أورده ابن كثير في قصص الأنبياء، مرجع سابق، ص ٨٦ .

(٥) سورة الأنبياء، الاية ٦٨ .

(٦) سورة الأنعام، الآية ٨١ .

الجحيم فأرادوا به كيدا فجعلناهم الأسفلين﴾[1]، وهكذا كانت العاقبة، أنهم الأخسرون والأسلفون، "لقد أرادوا أن ينتصروا فخذلوا، وأرادوا أن يرتفعوا فاتضعوا، وأرادوا أن يغلبوا فغلبوا"[2]، لكي يتحقق وعد ا لله على لسان نبيه إبراهيم **﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم اولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾**[3].

---

(١) سورة الصافات، الآية ٩٧-٩٨ .

(٢) انظر: ابن كثير ، قصص الأنبياء، مرجع سابق، ص ٨٤ .

(٣) سورة الأنعام، الآية ٨٢ .

المبحث الثاني

الخلافة وإقامة السلطة السياسية

يكتسب الحديث عن الخلافة ودورها في قيادة المجتمع المسلم إلى طريق الأمن أهمية خاصة، يشارك في صياغتها عدة اعتبارات. فثمة اعتبار يتعلق بجو قتامة الرؤية الذي غطى -ولايزال يغطى- تناول كثير من الباحثين، بل وكثير من القيادات المسلمة، للمفاهيم التي تعبر عن إمامة الأمة، مثل مفاهيم الخليفة، الوالى، الأمير، الإمام، الحاكم، السلطان، المدبر، السياسي، الرئيسى، الزعيم، القائد[1]، بعد أن غدت هذه المفاهيم وأمثالها - أزاء فوضى الاستخدام، وفي غياب التحديد الواضح لمعانيها والالتزام بما تحمله من ضوابط قيمية - تعبر خلطا وخطأ عن ترادف لمعان تجسد ظاهرة واحدة.

واعتبار آخر يرتبط بأن التشويه بالمعنى السالف قد ساق البعض -محملين بسوء الفهم للإسلام تارة، أو بعناد الفكر والفهم لأحكامة تارة أخرى، أو بمنطق الرفض لخبرة المسلمين تارة ثالثة - إلى المناداة بوضع مفهوم الخلافة في سلة النسيان التاريخي، وهكذا بدأت تتعالى بعض الأصوات منذ صيحات الشيخ على عبدالرازق -من المتخصصين ومن غيرهم- لتدعو بتجاوز هذا المفهوم لفظيا واصلاحيا.

واعتبار **ثالث** في أهمية الحديث عن مفهوم الخلافة هو أن هذا الحديث في الحقبة الحالية من التطور السياسي الإسلامي، حقبة الصحوة، هو حديث في الوقت ذاته عن التحدي الحقيقي الذي يواجه قياداتها، في مجال البناء السياسي، وتغييب قضية الخلافة عن عملية ترميم الواقع السياسي - فكرا وحركة ونظما- الذي يجب عليها تحمل تبعاته هو تعبير عن فقدانها لوعيها ورشدها.

أما الاعتبار الرابع فينبع من أن مجرد إطلاق لفظ الخلافة قد أصبح يثير لدى الكثيرين نوعا من القلق، ويولد لديهم شعورا بالانزعاج، ذلك أن ذكر اللفظ أمامهم يثير لديهم

---

(١) انظر بعض المحاولات في تأصيل هذه المفاهيم والتمييز بينها في: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٥٠١ ومابعدها؛ الامام القلعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، تحقيق د. إبراهيم يوسف، الأردن: مكتبة المنار، ١٩٨٥، ص ٨٨-٩٠؛ والشيزرى، المنهج المسلوك في سياسة الملوك، تحقيق د. على عبدالله الموسى، الأردن؛ مكتبة المنار، ١٩٨٧، ص ١٥٤-١٥٦ وانظر ايضا:

Mehdi Mozaffari, Authority in Islam From Muhammed To Khomeini, New York: M. E. Sharpe, Inc, 1978, PP. 21-15.

وهذا الكتاب منشور في مجلة:

International Journal of Politics, Winter, 1986-1987. Gabriel Ben Dor, Op.Cit. PP. 42-43, Afzalur Rahman, Islam, Ideology and Way of Life, London: The Muslim S nools Trust, 1980, PP. 315-325., Patricia Crone, Op.Cit., PP. 4-6.

التفكير في أنماط من الحكم فاسدة تدثرت بدثار الخلافة، وخلعت على نفسها اسم الخلافة، ومن ثم لم يجدوا غضاضة في إعلان الاحتجاج على كل دعوة تطالب بإعادة هذا الاسم، وقد فات هؤلاء أو غاب عن وعيهم، أن تجربة سياسية تحمل من ملامح الإسلام - قليلا أو كثيرا - يجب أن لا تحاكم الإسلام، وأن الفشل أو الإخفاق الذي قد يكون لحق بأنظمة ادعت الخلافة إنما هو حجة على الذين فهموا التعاليم المنزلة فهما أبعدها عن واقع الناس، والمجتمعات.

ويبقى بعد كل ذلك اعتبار أخير هو أن الانتصار لقضية الخلافة قد أفقد البعض - بسبب الحماس أحيانا، أو الانتصار للمصطلح التاريخي، أحيانا أخرى، أو عدم فهم سنن التغيير السياسي أحيانا ثالثة، أو عدم فهم مقاصد الشريعة أحيانا رابعة - إدراك أن الخلافة ليست اسما، وليست مصطلحا تاريخيا، وإنما هي كحقيقة ومعنى مستمدة من أبدية الاستخلاف العام في الأرض، ومن ثم فمتى وقعت حقيقة الخلافة ومعناها فقد وقع اسمها وإن لم يطلق مباشرة عليها[1]

(١) فلتسمى إقامة السلطة في الإسلام خلافة، أو قيادة، أو حكما، أو إمامة، أو غير ذلك من الأسماء، إلا أن يكون الاسم محملا بمضامين قيمية ليست من الإسلام في شئ، فالمهم المعنى، ومادامت السلطة من معين الاصول المنزلة تنهل، وبقيمها تلتزم، وفي إطار مقاصدها الشرعية تعمل، فقد تحققت الخلافة. وعليه فالباحث باختياره لمفهوم الخلافة لا يصدر عن تحيز أعمى للمفهوم التاريخي، أو عن رفض للأسماء الأخرى قدر تفضيله العودة الى الاسم الذي أينعه خير النماذج السياسية في إقامة السلطة بعد العصر النبوي، نموذج الخلافة الراشدة. انظر في ضرورة النظر الى إقامة السلطة وفق معاني الشرع دون الوقوف عند شكل أو اسم معين. د. محمد سليم العوا، في النظم السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١١٧ .

المطلب الأول

حقيقة الخلافة ودلالاتها

مفهوم الخلافة من المفاهيم السياسية التي نالت حقها من العناية والتحليل[1]، ولايريد الباحث أن يقع في خطأ التكرار ما أمكنه السبيل إلى ذلك.

وبداية فإن لفظ الخلافة ومشتقاته له في اللغة معاني كثيرة، فاللفظ يدل على وجود البديل أو العوض، والتابع، والسلطان، والإمارة والنائب، والاختلاف، والمغايرة[2]، فكأن جوهر اللفظ في حقيقته يدور حول التتابع والتتالي في علاقة إنابة يكون هناك بمقتضاها المستخلف - بكسر اللام - والمستخلف - بفتحها - بحيث يجوز بموجب هذه العلاقة أن يتولى الثاني القيام ببعض - أو بكل - اختصاصات الأول، في الحدود التي ترسم لهذه الاختصاصات، فإذا ما رجع إلى الأصول المنزلة لبان أن علاقة الإنابة أو الاستخلاف التي وردت في بعض النصوص كقوله تعالى **﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾**[3]، وقوله **﴿ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون﴾**[4]، وقوله **﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم﴾**[5] وقوله **﴿لو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون﴾**[6]، وقوله "ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون"[7]، هذه العلاقة ودون دخول في تفصيلات كثيرة، تقوم على عدة أركان هي نفسها أركان المفهوم اللغوي لمفهوم الخلافة، وأولها المستخلف الذي شاءت إرادته أن يجعل في الأرض خليفة، إنه الله سبحانه وتعالى، الذي اختار الإنسان من بين خلقه ليكون هو هذا الخليفة ليؤدى مقام العبودية له دون إفراط أو

---

(١) انظر بعض الدراسات التي تعرضت لمفهوم الخلافة في:د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ١١٧ ومابعدها، عبدالقادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١، ص ١٢ ومابعدها، أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، تعريب أحمد إدريس، الكويت: دار القلم، ١٩٧٨، ص ١٩-٢١، سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٥٠١ ومابعدها، وانظر أيضا: -

Paydar Manouchehr, Op.Cit., PP. 43-47, Sydny Netton Fisher, The Middle East History, London: Routledge & Kegan Paul LTD 1960, P. 45, Thomas Arnold, the Caliphte, London: Oxford University Press, 1924, P. 11, Justice Javid Igbal, The concept of State in Islam" in Mumtaz Ahmed (ed) State Politics and Islam, U. S. A: American Trust Publications, 1986, PP. 37-43, Muhammed Aziz, Op.Cit., PP. 105-115.

(٢) انظر مادة خلف في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ١٢٣٤ - ١٢٤٢ .

(٣) سورة البقرة، الآية ٣٠ .

(٤) سورة الأعراف، الآية ١٢٩ .

(٥) سورة النور، الآية ٥٥ .

(٦) سورة الزخرف، الآية ٦٠ .

(٧) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٧، ٥٥ .

تفريط، كما فصلت قواعدها في حديث التعريف بالإسلام، والإيمان، والإحسان، والقدر[1]، وثانيها المستخلف أو الخليفة وهو كما سبق الإنسان، ومقام الاستخلاف لا يفرق بين إنسان وآخر، فالكل خلفاء الله بموجب التكليف واتباع منهجه، وإنما يختلفون في مواقعهم ومواقفهم من الاستخلاف، تبعا لاختلافهم في الإيمان بالتوحيد أساس الاستخلاف، وثالثها المستخلف فيه، وهي مادة الاستخلاف، أو رسالته، أو وظيفته في الحياة، التي تفرض على القائمين بها التمكين لله في الأرض، والرابع مدة الاستخلاف وهي الإطار الزمني للمارسة وهي محكومة بالوجود المادي للمستخلف، وبقدرته على آداء رسالة التكليف، فإذا سقط وجوده بالوفاة أو سقط تكليفه، سقط استخلافه[2]، والواقع أن مفهوم الاستخلاف في بعده السياسي باعتباره أحد أبعاد الاستخلاف في معناه العام، يقوم على هذه الأركان، فما يصدق على الكل يصدق على الجزء. ومن خلال هذا التحليل لمفهوم الخلافة وأركانها، يمكن القول إنها تستبطن في دلالاتها السياسية عدة حقائق:-

الحقيقة الأولى أنها تعبير عن ضرورة سياسية، وهذه الضرورة قائمة على أساس من الشرع والعقل[3]، والذي لا شك فيه أن القول بتناقض العقل والشرع، أو العقل والوحي لا ينبغي أن يقحم في هذه المسألة، لأن العقل والشرع لايعبران عن حقيقتين متناقضتين، فكلاهما يساند الآخر ويقويه، وإن كانت طبيعة العلاقة بينهما تحكمها بعض العوامل[4]، ومنها أن الله سبحانه قد جعل حجته على الناس الوحي والرسالة لا عقولهم ولا فطرتهم التي فطرهم عليها، كما أن منها أيضا أن الوحي لا يقيد العقل عن شئ الا عن انحراف المنهج وسوء الرؤية والتواء الأهواء والشهوات، وبعد ذلك يدفعه إلى الحركة والنشاط دفعا، ومنها أخيرا أن العقل البشري حين يتحرك في إطار الوحي يتحرك في مجال واسع هو الوجود كله، فحجية الشرع قائمة من وجوه منها قوله تعالى ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾[5]، وما جاء في الحديث "من أطاعنى فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أمرى فقد اطاعنى، ومن عصى أمرى فقد عصاني"[6]، أما العقل فتقوم حجيته على أساس أن الطاعة إنما تستلزم وجود سلطة تؤدى بالعباد إلى مصالحهم، ومنع العدوان بينهم، وإشاعة الأمن في

---

(١) انظر: المرجع السابق، جـ١، ص ١٥٧-١٦٠ .

(٢) انظر مزيدا من التفاصيل في د. فاروق الدسوقي، مرجع سابق، ص ٣٧-٣٩ .

(٣) انظر في الجدل حول ضرورة الخلافة بالعقل أم بالشرع أم بكليهما في: الماوردى، الاحكام السلطانية، القاهرة: مطبعة الحلبي، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣، ص ٤؛ القلعي، مرجع سابق، ص ٧٤-٧٧؛ الشيرازى، مرجع سابق، ص ١٦٣-١٦٤؛ ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ١٩١-١٩٢ .

(٤) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٠٩٨ - ١٠٩٩ .

(٥) سورة النساء، الآية ٥٩ .

(٦) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٢، ص ٢٢٣ .

حياتهم[1].

فإن بعض الفرق الإسلامية خرجت لتشكك في هذه الحقيقة كالأصم من المعتزلة وفريق النجدات من الخوارج، فخالفوا بذلك اتفاق جميع أهل السنة وجميع المرجئة والشيعة والخوارج على وجوب الخلافة[2]، وأن كانت الشيعة قد تعلقت بالرجعة بعد غيبة الإمام، وبالنص على الإمام وعصمته لاختياره، ولذلك قاست الإمامة بالنبوة فجعلتها أصلا من أصول الدين، ولم تر السلطة إلا في أئمتها[3].

الحقيقة الثانية : أن الخلافة تجسيد لتبعية منهاجية :

فمن يأتي بعد النبي صلى الله عليه وسلم ليقود أمته بعده هو تابع لمنهجه، وملتمس لخطاه وفق هدى الشرع، فالطاعة لأولى الأمر في قوله تعالى **﴿يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾**[4]، لاتكون إلا لمن اتبع وأطاع الله ورسوله[5]، ولذلك كان أبوبكر يقول "إن الله اصطفى محمدا على العالمين، وعصمه من المآخذ، وإنما أنا متبع ولست بمبتدع"[6]، وبعبارة أخرى إن اتباع الخلافة لمنهج الشريعة يعنى أن الخليفة **من ناحية** - وكتابع للرسول صلى الله عليه وسلم منهجا وطريقا - هو بديل عنه في قيادة الأمة دون أن يساويه في المكان أو المكانة، هو بديل فقط في القيام على أمر الله في حدود الجهد والاستطاعة، أما الوحي فليس من حقه، ولا يدعيه، بعد أن ختمت النبوة بالرسول صلى الله عليه وسلم **﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾**[7]، **ومن ناحية أخرى** فإن الخليفة تابع كذلك في الاستمرار على هذا القيام، وفي كونه إنما يأتي به وهو في مقام تال للرسول صلى الله عليه وسلم، ولذلك هو خليفة له، وليس خليفة الله بالمعنى الكهنوتي، وهذا يفسر رفض الخليفة أبى بكر أن ينادى بخليفة الله، وإصراره على مخاطبته بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل كان يكتب في عهوده "هذا كتاب من أبي بكر أمين رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي استخلف في الأرض بعد"[8]، ثم أن الخليفة كتابع - من الناحية

---

(1) انظر: الطرطوشى، سراج الملوك وبهامشه التبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي، القاهرة: المطبعة الأزهرية المصرية، ١٩٠١، ص ٤١، وانظر ما أورده الجوينى في غياث الأمم في إلتياث الظلم، تحقيق د. مصطفى حلمي ود. فؤاد عبدالمنعم، الأسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩، ص ١٦-١٨ .

(2) انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، القاهرة: مكتبة السلام العالمية، د.ت، جـ٤، ص ٧٢ .

(3) انظر: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٥١٧-٥٢٦ .

(4) سورة النساء، الآية ٥٩ .

(5) انظر: تفسير ابن كثير، مرجع سابق، جـ١، ص ٥١٦ - ٥١٨ .

(6) انظر: السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ٧١، أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، جـ١ ص ١٨١ .

(7) سورة الاحزاب، الآية ٤٠ .

(8) انظر : د. محمد حميد الله، مرجع سابق، ص ٣٠، وانظر تفاصيل قضية خلافة الله أم خلافة النبى صلى=

الثالثة من حقه أن يستخلف غيره فيكون تابعا له في بعض أمور الخلافة - تفويضا أو تنفيذا كما فصل الماوردى[1]، بيد أن ذلك يحفظ له حقه في محاسبة من يستخلفه، ويحفظ للرعية حقها في مساءلته هو عمن وثق فيه، واختياره لكي ينوب عنه - ويكمل ذلك من الناحية **الرابعة** أن من متطلبات وجود الخليفة كتابع أن يقود المسلمين على أساس الحكم بما أنزل الله في كل أمورهم[2]، ولا يعنى انفصال التشريع عنه امتناعه عن الاستعانة بذوى العلم لاستنباط بعض الأحكام، أو فك بعض ما قد يستشكل عليه فهمه، أو مواجهة ما قد يستجد من مطالب الحياة، ولا مجال للتفرقة هنا بين ما هو دينى، وما هو غير دينى، ذلك أن أحد مميزات الخلافة "أنها نتاج حضارة أصيلة، ومحاولة فصل أي واقعة سياسية عن تلك الحقيقة المركبة لا يمكن أن تؤدى إلا إلى تشويه طبيعتها[3].

الحقيقة الثالثة : أنها علاقة بين حاكم ومحكوم :

فقد درجت تقاليد التنظير السياسي على القول بأن الرابطة السياسية إنما تقوم على من يحكم ومن يمارس عليه الحكم، وذلك شأن كل جماعة سياسية.

وليس من إنسان ما في جماعة سياسية ما يستطيع أن يفلت من الانتماء إلى إحدى هاتين الطائفتين، أي أنه إما أن يكون حاكما، أوأن يكون محكوما[4]. بيد أن الإسلام - في حدود اجتهاد الفقهاء - أقام العلاقة السياسية سواء من ناحية أطرافها أو من ناحية خصائصها على قواعد أصيلة تعطيها تميزا وخصوصية عن المفهوم الغربي لها.

فمن ناحية الأطراف، تعتمد العلاقة السياسية في الإسلام على ثلاثة أطراف، الحاكم الذي يتولى قيادة الجماعة السياسية، والعلماء كجماعة مؤثرة في العملية السياسية تتنوع مهامها تبعا لتنوع أدوار من يدخلون في زمرة هؤلاء العلماء من أهل الاختيار، وأهل الشورى، وأهل الاجتهاد، وغيرهم، ثم تأتى ثالثا الرعية التي تشكل الوعاء البشري الذي يخرج الخليفة والعلماء من بين أعضائه، كما تشكل في الوقت ذاته قاعدة التكتل الجماعي التزاما بواجباتها وتلقيا لحقوقها في إطار من شرعية الخليفة، وشرعية العلماء.

ومن ناحية الخصائص، فثمة اجتهادات لها قيمتها في هذا المجال[5]، ودون الدخول في

- الله عليه وسلم في : القلقشندى، مآثر الأناقة في معالم الخلافة، تحقيق عبدالستار فراج: الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٤، جـ١، ص ١٤-١٧؛ الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥ .

(١) انظر: الماوردى، الاحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٢ - ٢٩ .

(٢) انظر: محمد تقي الجعفري، الحاكمية الإلهية، مرجع سابق، ص ١١٧ ومابعدها.

(٣) انظر: د. حامد ربيع، ابحاث في النظرية السياسية، محاضرات غير منشورة، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٧٠، ص ٩٠ .

(٤) انظر : المرجع السابق، ص ٧٩ وانظر أيضا. د. محمد طه بدوى، مرجع سابق، ص ٩٠ .

(٥) انظر على سبيل المثال: المرجع السابق، ص ٤٦٩-٤٧٣، ابن أبى الربيع، مرجع سابق، ص ١٧، ص ١٦٠-١٦١، د. فتحي الدريني، مرجع سابق، مواضع متفرقة.

تفصيلات هذه الاجتهادات يمكن الإشارة إلى طرف من هذه الخصائص في أنها علاقة إيمانية، وعقدية، وغير طبقية، ومباشرة، وتكافلية، وكفاحية.

فهي إيمانية، لأن هويتها الإيمان بعقيدة التوحيد، وتظل كذلك مادامت حاملة خصائص هذا الإيمان وقيمه[1]، وهذا يعنى أن جميع أطرافها الثلاثة مشدودة إلى أصل واحد يدان له بالتسليم والطاعة ﴿**إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا، وأولئك هم المفلحون**﴾[2].

وهى عقدية لأنها تستمد صفتها هذه من إقامتها على عقد البيعة[3]، الذي يفرض قيما إيمانية تعلو كل اطرافها، ولا يملك أي منها إلا الالتزام، لما تحققه من ضبط للحقوق والواجبات المتبادلة، وأية محاولة للخروج على هذا العقد - أيا كان القائم به - هى خروج على هذا الالتزام، بما قد يؤدى إليه من فتن، قد تنتهي بتصدع الحياة السياسية.

وهى غير طبقية، لأن أطرافها جميعا تقف على قدم المساواة في التعامل السياسي نشأة وممارسة، وموقع أي منهم لا يعطيه الحق في الاستعلاء أو التمايز على الآخرين بما يخل من روح الأخوة والتعاون بينهم، بقدر ما يمنحه تميزا وظيفيا تكامليا، يفرضه مقام المهام الملقاه على عاتقه، ويظل قوله تعالى ﴿**أن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[4]، يخاطب الجميع بقطع النظر عن موقعه السياسي.

وهى علاقة مباشرة، أي لا تعرف الوسيط الذي يهدم تفاعل أطرافها في المواقف السياسية ووجود جماعة العلماء لا تحجب قنوات الأخذ والعطاء المتبادل بين الخليفة والرعية، إنها جماعة تؤدى دور الوسيط الفاعل بينهما، لا دور الوسيط المحايد لكليهما، من حيث ترأب أي تصدع قد يحدث بينهما، وتقوم المعوج في سلوكيات أي منهما، في نفس الوقت الذي تقوم فيه بإقامة الحجة على المخالف منها لخط الشرعية.

وهى علاقة تكافلية يصير بموجبها الجسد السياسي المسلم كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضا، فالكل يتفانى في تأكيد التزامه، والكل في حرص دائم على سيادة قيم الإيثار والإخاء والتضامن، فلا أثرة ولا قطيعة، ولا تفرق.

وهى بالإضافة إلى ماسبق علاقة كفاحية، لأن لأطرافها الثلاثة - الخليفة، والعلماء، والرعية - وظيفة حضارية، فحواها السعى الدائب والدائم لتحقيق مثاليات الدين الإسلامي داخليا، وتقديم النموذج لما ينبغي أن تكون عليه علاقات الأمم ببعضها

---

(١) انظر: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٤٤٥ وما بعدها.
(٢) سورة النور، الآية ٥١ .
(٣) انظر ما ذكره ابن خلدون في مقدمته عن أصل البيعة ومعناه، مرجع سابق، ص ٢٠٩ .
(٤) سورة الحجرات، الآية ١٣ .

خارجيا، والاستعداد لازالة أية عوائق قد تحول بين إنجاز هذه الوظيفة ولو اقتضى ذلك الجهاد بالنفس أو الأموال، أو بهما معا.

الحقيقة الرابعة : أن الخلافة تفرض المسؤولية على من يتولاها :

فمقام الخلافة هو مقام مساءلة لأنها ليست تشريفا بقدر ما هى عناء، وليست مغنما بقدر ما هى مغرم، إلا إذا أدى حقها قدر الطاقة، ومن هنا كان على الخليفة أن يكون عقب تولية السلطة واعيا بطبيعة ذاته وسلوكه، وأهدافه، ونتائج تصرفاته مما يعود على نفسه وعلى غيره من نفع أو ضرر، إن عاجلا أو آجلا[1]، وعالما أنه سيسأل عن ولايته، وحديث أبى ذر الغفاري "يا أباذر إني أراك ضعيفا، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تأمرن على اثنين، ولا تولين مال يتيم" وفي رواية "يا أباذر: إنك ضعيف، وإنها يوم القيامة خزى وندامة إلا من أخذها بحقها، وأدى الذى عليه فيها"[2]، وحديث عبدالرحمن بن سمرة "ياعبدالرحمن لاتسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن غير مسألة أعنت عليها، وان أعطيتها عن مسألة وكلت إليها"[3]، هذه الأحاديث صريحة الإخبار بمدى ثقل المسؤولية مع الخلافة، ولكى تكتمل معالم هذه المسؤولية يمكن القول:-

١ - إن الخليفة باعتباره المسؤول الأول عن تدبير شؤون الخلافة تتجاذبه في حقيقة الأمر دوائر ثلاث للمسؤولية، فهناك مسؤوليته أمام الله - وهى الأساس في بقية المسؤوليات الأخرى - كراع للمسلمين، وقد جاء في الحديث "ألا كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته"[4]، والمسؤولية أمام الله يعبر عنها البعض بالمظهر الشرعي للمسؤولية[5]. وهناك دائرة المسؤولية أمام الضمير أو هى مسؤولية الوازع الذاتي، التي قصدها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بقوله "اللهم ثبتني باليقين والبر والتقوى، وذكر المقام بين يديك والحياء منك، وارزقني الخشوع فيما يرضيك، والمحاسبة لنفسي"[6]، ثم هناك الدائرة الثالثة وهى دائرة المسؤولية أمام الأمة عن ممارسة السلطة، والتي بموجبها يحق لها متابعة أعماله والرقابة عليها، بما قد يستدعيه ذلك من تدرج في التقويم، قد يبدأ بالنصح وقد ينتهي بالعزل والإقصاء

---

(١) انظر لمزيد من التفاصيل: د. مقداد ياجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٣، ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

(٢) انظر الروايتين في: صحيح مسلم بشرح النووى، مرجع سابق، جـ١٢، ص ٢٠٧-٢١٠.

(٣) انظر: المرجع السابق، جـ١٢، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٤) انظر : المرجع السابق، جـ١٢، ص ٢١٣.

(٥) انظر التفاصيل في:د.صلاح الدين دبوس، الخليفة توليته وعزله، الأسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، د.ت، ص ٤١-٤٥.

(٦) انظر: أحمد زكي، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، جـ١، ص ٢١٤.

من السلطة[1].

٢ - إن خليفة المسلمين يجب أن يكون أكثرهم استنهاضا لهمم رعيته كي يعرفها بحقها في مساءلته وحدود ذلك، أو على الأقل يذكرهم بذلك، ولذلك كان الخلفاء الراشدين يبادرون بطلب المساءلة، فقد روى عن الخليفة الأول قوله "إنى قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتمونى على حق فأعينوني، وإن رأيتموني على باطل فسددونى"[2]، وروى عن الخليفة الثاني قوله "أما والله لوددت أني وإياكم في سفينة في لجة البحر تذهب بنا شرقا وغربا. فلن يعجز الناس أن يولوا رجلا منهم، فإن استقام اتبعوه وإن جنف قتلوه. فقيل له: وما عليك لو قلت إن أعوج عزلوه. فقال: القتل أنكى لمن بعده"[3].

٣ - إن مسؤولية الخليفة تفرض عليه الحفاظ على نمط مستقر من التوازن بين عناصر العلاقة السياسية[4]، مادام أنه ليس الفاعل الوحيد فيها، فلا ينبغي إغفال ما للعلماء، وما للرعية من تأثير ومشاركة في العملية السياسية فإن وجد ثمة استقراراً في التوازن حافظ عليه وأبقاه، وإن وجد ثمة خللا سعى إلى تصحيحه، وتحجيم آثاره.

٤ - إذا كانت الأدلة تساند بعضها في تأكيد مسؤولية الخليفة عن مهام منصبه، فإن ثمة اتجاها يقوده الشيعة يقول بعصمة الإمام، لذلك لا يجوز عليه الخطأ ولا السهو، ولا المعصية، وإلا افتقر إلى إمام آخر، فإن كان معصوما كان هو الإمام، وإلا لزم التسلسل، وهذا الاتجاه لم يفلت من سهام النقد والدحض، تعويلا على ما ورد في الأصول المنزلة، وما أجمع عليه أهل السنة والجماعة، وما أكدته الخبرة السياسية[5].

الحقيقة الخامسة : أن الخلافة تعبير عن وظائف استخلافية :

فالخلافة عمل ونشاط، ووظائفها هى نفسها وظائف إقامة الدين، ولذلك كان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب يصدر عن حق وهو يقول "إن أحق ما تعهد الراعى من رعيته تعهدها بالذي عليهم في وظائف دينهم، والذي هداهم الله له، وإنما عليه أن

---

(١) انظر: د. صلاح الدين دبوس، مرجع سابق، ص ٤٥ وما بعدها.

(٢) انظر: الكاندهلوى، مرجع سابق، جـ٣، ص ٣١٦-٣١٧ .

(٣) انظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مرجع سابق، جـ٤، ص ٢١٣ .

(٤) انظر: د. حامد ربيع، الفكر السياسي..، مرجع سابق، ص ٢٠٥، وانظر أيضا: د. مصطفى كمال وصفي، مصنفه النظم الإسلامية..، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧، ص ٣٥٣ وما بعدها.

(٥) انظر : د. صلاح الدين دبوس، مرجع سابق، ص ٣٧-٤١، وانظر رد ابن خلدون على القول بالعصمة في مقدمته، مرجع سابق، ص ١٩٦-٢٠٢ .

يأمرهم بما أمرهم ا الله به من طاعته وأن ينهاهم عما نهى ا الله عنه من معصيته، وأن يقيم أمر ا الله في قريب الناس وبعيدهم ولا يبالي على من كان الحق"[1].

والواقع أن إظهار الطبيعة الوظيفية في الخلافة يتطلب الوقوف أمام أمرين يكمل أحدهما الآخر، أولهما حقيقة معنى كون الوظائف استخلافية، والثاني أبعاد هذه الوظائف ومناحيها، وسوف يكون للأمر الثاني موضعه من الحديث في نقطة تالية، أما الأمر الأول فيقتضي القول أن معنى كون الوظائف استخلافية هو أن الخلافة لاتعرف لها وظيفة - انطلاقا من القول السابق لعمر بن الخطاب - بعيدا عن وظائف الشرع، وأن هذه الوظائف إنما تسع كل متطلبات المستخلفين في الأرض، فإذا جاءت الخلافة عاجزة، أو قاصرة، أو غافلة، أو نائية عنها، أو جامدة بها فقد حادت عن وظائف الشرع، معنى ذلك:-

١ - إن الخلافة تقوم على أساس أخلاقي لأنها تقف من الحياة موقفا إيجابيا، ومثل هذا الموقف هو المنشئ للحضارة، والمولد لحركتها وتقدمها، ولأنها كذلك تجعل التوحيد - أساس وجودها ومحور شرعيتها - مبرأ من نقائص الرهبنة والانعزال عن الناس والزهد في الدنيا والتنكر لها[2].

٢ - أن ا الله تعالى حين استخلف الخلق في الأرض استخلفهم ﴿**لينظر كيف يعملون**﴾[3] أي لينظر كيف يستحيل وجودهم -بقيادتهم إلى طاقة تستنطق الأرض سعيا فيها، وعملا متواصلا، ﴿**فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور**﴾[4]، إن عبارات التفكير، والتدبر، والتعقل، والنظر، والاعتبار، والرؤية، وما شاكلها مما ورد في القرآن الكريم ليست مجرد دعوات لمواقف التأمل النظري فحسب إنها أيضا إشارة البدء التي تقيم العمل على أساس من استقامة الفكرة قبل أن تصير واقعا معاشا.

٣ - إن هذه الوظائف أمانة، لأن الاستخلاف أمانة ﴿**إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان**﴾[5]، وأيا كان معنى الأمانة[6]، إلا أنها تنتهي إلى قدر من الحرية يناط بمن يتحملها، والحرية هي الأصل الذي يكون به المرء أمينا أو غير أمين، وبها

---

(١) انظر: أبو يوسف، الخراج، القاهرة: المكتبة السلفية، الطبعة السادسة، ١٣٧٧هـ، ص ١٣.

(٢) انظر: د. إسماعيل الفاروقي، "التوحيد وإعادة بناء السلطة السياسية"، مرجع سابق، ص ١٥.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٢٩.

(٤) سورة الملك، الآية ١٥.

(٥) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(٦) انظر: تفسير ابن كثير، مرجع سابق، جـ٣، ص ٥٢٢-٥٢٤.

يتحدد موقف الإنسان من التكاليف، وإذا كان الاستخلاف أمانة في عنق المستخلفين جميعهم، فإنها أشد تبعة في عنق من يقودهم، لأنه أثقلهم حملا ومسؤولية.

٤ - أن الغالب على هذه الوظائف أنها تجمع للناس بين صالح دنياهم وصالح آخرتهم، وحين يختل الميزان إلى أي من الوجهتين - الدنيا أو الآخرة - فذلك مظنة سوء فهم الأمة لوظائف خلافتها، ولذلك كان عمر بن الخطاب يقول "ليس خيركم من عمل للآخرة وترك الدنيا. أو عمل للدنيا وترك الآخرة. ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه، وإنما الحرج في الرعية، فيما جاوز قدر الحاجة، وزاد على حد الكفاية"[1].

---

(١) انظر: أبو الحسن بن هذيل، عين الأدب والسياسة وزين الحسب والرياسة، القاهرة: مكتبة الحلبي، طبعة أخيرة، ١٩٦٩، ص ١٧٤.

المطلب الثاني
الخلافة وتحقيق الأمن

إذا كانت السلطة في المفهوم الإسلامي "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[١]، فإنها لا تعدو في حقيقتها أن تكون سوى أداة أمنية يتم تسخيرها من أجل كفالة الأمن للدين والدنيا، وهذا يعني أن دور الخلافة في جعل الأمن حقيقة معايشة يبدأ أسبابا وينتهي آثارا بالمخاطبين بأحكام الشرع المعتصمين بها في تسيير أمور حياتهم فكرا وحركة ونظاماً، والحقيقة أن أبعاد هذا الدور تنبع من الآتي:-

أولا - شرعية الخلافة :

والمقام رغم أنه لا يتسع للحديث عن الشرعية باستفاضة إلا أن ذلك لا يمنع من الإشارة إلى دلالات المفهوم، وكونه ملازما للخلافة حتى توصف بأنها شرعية.

(١) فمن ناحية دلالات المفهوم:

فإن مادته مشتقة من شرع، ولهذا اللفظ ومشتقاته في اللغة أكثر من معنى، كالدخول في الشيء، والمورد الذي لا انقطاع فيه والذي يسهل الورود إليه، والطريق، والإظهار والتبيين، والنشاط، والرفعة، والاستواء، وما سنه الله من الدين وما أمر، والسعة، والجرأة، والشجاعة، والعادة[٢]، والواضح أن معنى اللفظ يدور حول الدخول في الشيء دخولا ظاهرا لوضوحه وسهولة الورود إليه، بحيث يصير من دخله على شرع واحد، أي متساوٍ مع غيره، ووفق ما جاء به الإسلام يمكن القول: أن الشيء الذي تنطبق عليه هذه الدلالة هي شريعته، فهي التي تتيح الأمن لمن دخل في الالتزام بأحكامها دون إكراه على ذلك إذ ﴿**لا إكراه في الدين..**﴾[٣]، وهي لا تقبل التستر وإسرار الدخول فيها إلا لمن أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولم يشرح بالكفر صدرا، وهي تمكن من هذا الدخول لسهولة ارتياد موردها دون عنت أو حرج ﴿**ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر**﴾[٤]، وهي أيضا التي لا تفاضل بين إنسان وآخر في الإيمان بنظامها، إذ الكل على صعيد واحد في المخاطبة بذلك، وإنما يأتي التفاضل بعد ذلك تبعا للاجتهاد في القيام بالإيمان وفق متطلباته، حيث يكون السبق فيه للأتقى والأورع ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[٥]، وهي فوق هذا خير كافٍ لمن دخل في رحابها، في دنياه وآخرته ﴿**أليس**

---

(١) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية..، مرجع سابق، ص ٥ .

(٢) انظر مادة شرع في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٢٢٣٨-٢٢٤١ .

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٥٦ .

(٤) سورة القمر، الآيات ١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠ .

(٥) سورة الحجرات، الآية ١٣ .

ا لله بكاف عبده﴾[1]، وهى أخيراً من السعة بحيث يمكنها أن تستوعب - وفق الالتزام بها دون تفريط أو إفراط في الفهم والاجتهاد - كل ما يحتاجه نظام الحياة، إن نصا، أو اجتهادا، ﴿ما فرطنا في الكتاب من شئ﴾[2].

وهذا يعنى أن وصف سلطة الخلافة بأنها شرعية هو تحديد لموقفها من الحياة وقد حكمها السعى نحو غاية واحدة هى الالتزام بقيم الشرع ومقاصده[3]، وصياغة المنهج السياسي في الحكم في هدى ذلك كله، وبعبارة أخرى أن شرعية الخلافة لها عدة ملامح أولها أنها عقيدية، وثانيها أنها شاملة، وثالثها أنها دينية، ورابعها أنها قيمية، وخامسها أنها شرعية أمانة، وسادسها أنها ليست مرحلية.

فأما كونها عقيدية، فذلك يعنى أنها محكومة بعقيدة التوحيد، فالخلافة تظل في إطارها الشرعي مادامت تدور منهجا وغاية وقيما وممارسة في فلك التوحيد، وحين يخلع عنها ثوبه، أو يولى وجهها شطر أية هوية أخرى فهى ليست خلافة شرعية.

أما كونها شاملة، فلأنها تستمد صفتها هذه من الصفة الشاملة في الإسلام، من حيث اعتباره عقيده وشريعة، لا يقبل التجزئة أو الانقسام - فإذا ذكرت العقيدة، لم تلغ الشريعة، وإذا ذكرت الشريعة لم تنس العقيدة - ولذلك فإن الشرعية لا تقبل بالأثر الانشطار إلى تعددات، إلا إذا فهمت أبعادها المتنوعة - الشرعية السياسية، والشرعية القانونية، وماعداهما - على أنها ليست إلا نسيجا متآلفاً تآلف جوانب الدين الإسلامي المتعددة[4].

وأما كونها دينية، فذلك مقصود به الأساس أنها تجمع في طياتها ما هو من أمور السياسة وما هو من غير هذه الأمور، بلا تفرقة أو ازدواج، ذلك أن السياسي وغير السياسي من الأمور ينبغي أن يكونا من الدين ما لم يكن أي منهما أو كلاهما من الأمور المنكرة شرعا، فإن قيل كيف يقال شرعية سياسية مرة، وشرعية دينية مرة أخرى، عن سلطة الخلافة؟ كان الرد أنه يجب حمل القول على أنه ليس ثمة خطأ أو تضاد بينهما، لأن أحد البدهيات في الإسلام، أنه دين سياسة، وسياسة دين، وفهم أية علاقة أخرى بين السياسة والدين في الإسلام على غير هذا الأساس هو فهم خاطئ، وقاصر عن معرفة حقيقة الإسلام في كونه سياسة، وكونه دينا في آن واحد، بل وأقصر عن فهم دروس ووقائع الخبرة السياسية الإسلامية[5].

---

(١) سورة الزمر، الآية ٣٦ .

(٢) سورة الأنعام، الآية ٣٨ .

(٣) انظر: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي...، مرجع سابق، ص ١٣٢ - ١٣٥ .

(٤) انظر مقدمة تحقيق د. حامد ربيع لمؤلف ابن أبى الربيع، سلوك المالك...، مرجع سابق، جـ١، ص ١٤٨-١٤٩.

(٥) انظر في رفض مفهوم اللادينية في ميزان الإسلام:د.حسن الترابي، الإيمان...، مرجع سابق، =

وأما كونها شرعية قيمية، فتلك حقيقة مبنية على كونها عقيدية دينية، وحديث القيم له موضع لاحق، بيد أنه يلزم القول أن الخلافة الشرعية هي التزام بنمط قيمي يعلو القائمين بأمرها، ويشكل ضابطا لفكر الخلافة وحركته ونظامها، بحيث إذا ذكرت الخلافة ذكرت القيم.

وكونها شرعية أمانة، مبنى على أنها في مبتدئها واستمرارها وانتهائها تقيم السلطة السياسية على الأمانة، أمانة العقيدة، وأمانة الدين، وأمانة القيم، أو بعبارة أدق أمانة الاستخلاف التي أرادها النبي صلى الله عليه وسلم في حديث أبي ذر الغفاري السابق حين وصف الخلافة وهو ينهاه عن ولايتها "إنها أمانة". لكن لابد للأمانة من صيانة، وصيانتها لا تكون إلا بوضعها ضمن سياج يحفظها من الضياع والتبديد، وذلك مقام مساءلتها يوم القيامة لما جاء في الحديث "ما من عبد يسترعى رعية إلا سئل يوم القيامة أقام فيهم أمر الله أم أضاعه"[1].

وأما كونها شرعية ليست مرحلية، فذلك يعنى أنها لا تجزئ عملية إسناد السلطة، فإذا بالاختيار لها مرحلة، وبمبايعتها مرحلة، وباستمرارها مرحلة، كلا إنها شرعية واحدة تلازم هذه العمليات الثلاثة وقد بدت مترابطة متكاملة، وبعبارة أخرى لا تعرف شرعية لاختيار السلطة منفصلة عن مبايعتها، أو استمرارها، بحيث إذا سقطت الشرعية في إحدى هذه العمليات، ظلت باقية في العمليتين الأخريين، كلا، فاستمرار الشرعية فيها جميعا أساس لكى تكون السلطة إسلامية[2].

= ص١٢٨ -١٤٠، د. يحيى هاشم فرغلي، حقيقة العلمانية، مرجع سابق، مواضع متفرقة، د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ٢١ وما بعدها، د. يوسف القرضاوى، بينات الحل الإسلامي، وشبهات العلمانيين والمتغربين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨، ص ١٦٧ وما بعدها، محمد قطب، العلمانية، بحث غير منشور، كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٢، ص ١ وما بعدها، مقدمة د. حامد ربيع في تحقيق سلوك المالك، مرجع سابق، جـ١، ص ٣٨-٤١، د. حسن الترابي، "من تراث الحركة الإسلامية، العدد التاسع والعشرون، السنة الثالثة، رمضان ١٤٠٥- يونية ١٩٨٥، ص ٤٧-٥٢، الشيخ محمد علي التسخيري، "الحكم والدولة"، التوحيد، العدد العاشر، السنة الثانية، رمضان - شوال ١٤٠٤هـ، ص ٩٩-١٠٠، وانظر أيضا:

M. Jamil Hanifi, Islam and The Transformation of Culture, New York: Asia Publishing House Inc, 1974, PP. 81-95, Eqbal Ahmed, "Islam and Polictics" in Mohammad Asghar Khan (ed), Islam, Politics and The State - The Pakistanian Experience, Londeon: Zed Books LTD, 1985, PP. 17-18., "Islam and Muslim Politics" Introduction in John L. Esposito (ed), Voices of Resurgent Islam, New York: Oxford University Press, 1985, PP. 3-15.

(١) انظر: السيوطي، جمع الجوامع، مرجع سابق، العدد الثاني من جـ٣، ص ٢٧٦٥ .

(٢) انظر مزيدا من التفاصيل عن ملامح شرعية السلطة في الإسلام في: مقدمة سلوك المالك، مرجع سابق، جـ١، ص ١٤٨-١٤٩، د. محمد طه بدوي، مرجع سابق، ص ١١٠-١١٦، وانظر لنفس المؤلف بحثه القيم: بحث في النظام السياسي الإسلامي ردا على المستشرق الانجليزي أرنولد، ضمن: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، الرياض: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم- مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٥، ص ١٠٥ ومابعدها.

(٢) ومن ناحية ملازمة الشرعية للخلافة:

فلا شك أنها أحد المبادئ التي تحكم الأمن في التعامل السياسي، فالقيادة التي تتصدى لأن تكون مسؤولة عن تدابير الأمن حفظا ودفاعا وجهادا، لابد أن تكون هذه الشرعية ملازمة لها إلى أن تنخلع من السلطة، أو تخلع السلطة منها، ولهذا موضوع لاحق في الحديث.

ثانيا - الخليفة والقدرة على اتخاذ قرار الأمن :

حين يتعرض أمن الخلافة لأي شكل من أشكال التهديد أو الاختراق، فذلك يعنى أن ثمة ضرورة تفرض على الخليفة اتخاذ قرار حاسم يستوجب الموقف الطارئ، ليعود بالمجتمع إلى طمأنينته وأمنه، والقرار هنا باعتباره قراراً سياسيا يصير نوعا من الاستجابة لما أصاب الجسد السياسي من تصدع واختلال بفعل عوامل داخلية، أو عوامل خارجية، معنى ذلك أن قرار الأمن يحمل - كقرار سياسي من الخصائص الكثيرة، فهو نوع من عقد العزم من جانب الخليفة على اختيار أسلوب معين أو خيار محدد من خيارات التخلص من الإضراب الذي فرض على الحياة السياسية، وهو كذلك سلوك لأنه يرتطم بالواقع من خلال تقييمه، ومن خلال رؤية إصلاحه، وهكذا يتحدد القرار بأنه علاقة تفاعل بين ثلاثة عناصر، حكم الشرع، وموقف أو واقعة، ثم تنزيل للحكم على هذا الموقف، أو تلك الواقعة[1]. وهو أيضا أداة من جانب الخليفة يقصد بها التحكم في الموقف المتأزم، حيث تصير الغاية المثلى لهذه الأداة هى إنهاء هذا التأزم، أو تحجيم آثاره قدر الإمكان. ويضاف إلى ذلك أن القرار لا يأتى اتخاذه إلا تعبيرا عن فاعلية الوجود السياسي، ولذلك يصعب تحليله من خلال الوقوف عند الهيكل أو الإطار القانوني الذي يحكم النشاط السياسي، بل ينبغي متابعة هذا النشاط خارج هذا الإطار الشكلي، لمعرفة مساره والقوى الفاعلة.

والقرار السياسي أيضا هو نقطة التقاء بين تطورين أحدهما سابق، والآخر لاحق، إنه خاتمة لتطور سياسي ومقدمه لتطور سياسي آخر، وبعبارة أخرى إن القرار يصوغ موقفا معينا لينقل الخليفة بمجرد اتخاذه إلى مرحلة جديدة، قد تحتاج إلى قرار مختلف عن القرار الأمنى السابق، أو مماثل له[2].

---

(١) انظر في العلاقة بين الحكم الشرعي وفق تنزيله على الواقع: د. عبدالمجيد النجار، في فقه التدين فهما وتنزيلا، القاهرة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بقطر، كتاب الأمة رقم ٢٢، ١٤١٠-١٩٨٩، جـ١، ص ٢٧ ومابعدها.

(٢) انظر في طبيعة القرار السياسي، د. حامد ربيع، النموذج الإسرائيلي للممارسة السياسية، مرجع سابق، ص ٢٤-٢٥، وانظر لنفس المؤلف، مقدمة في العلوم السلوكية، مرجع سابق، جـ٢، ص ٦٠ .

الملامح السابقة تسمح بالقول إن قرار الأمن يحتاج إلى الارتكاز على عدة عناصر متكاملة هى في الحقيقة خطواته:-

١ - القدرة على استيعاب أبعاد الموقف المتأزم، وهذا هو التثبت الذي أمر المسلمون باتباعه في تبين حقائق الأمور ﴿فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾[1]، ولايمكن أن يكون هناك تبين بلاوعى بحقيقة الموقف المتأزم من نواحي مدى تهديده للأمن أو اختراقه، وأكثر الأبعاد تهديدا، وحجم التوتر الذي أحدثه تهديد أو اختراق الأمن، ومدى إدراك القيادة الشرعية لكل ذلك، وموقع هذا الإدراك بين إدراكاتها للمواقف الأخرى المتأزمة.

٢ - وضع البدائل المتعددة للاختيار من بينها، وبدائل القرارات التي تفرض وجودها على الخليفة للمفاضلة بينها ثلاثة، القرار التأجيلي، ويلجأ اليه حين ينعقد العزم على إرجاء المشكلة السياسية، دون إرادة الحسم الحقيقي لها، للقناعة بأن الموقف الذي فجرها لم تكتمل كل أبعاد خطورته، أو لأن هذا الموقف لم يبلغ تلك الدرجة من النضج أو السيطرة عليه بحيث يمكن التحكم فيه وتصفيته، بشكل يتفق ويتجانس مع المقاصد العامة للمجتمع السياسي، أما البديل الثاني فهو القرار القاطع ويلجأ إليه حين يتطلب الموقف المواجهة الكاملة بقصد التصفية الكلية له، ولا تسمح بالالتفاف، أو تأجيل الحلول. والبديل الثالث هو القرار التوفيقي، ويلجأ إليه حين يتطلب الموقف عدم التهرب أو التأجيل، كما يتطلب في نفس الوقت عدم اتخاذ قرار حاسم، أو تصفية فورية، ولو من خلال المخاطرة، فهو توفيقي من حيث أنه يجمع بين أمرين، متطلبات عدم وضع حد عاجل للمشكلة، ومتطلبات عدم تأجيلها نهائيا.

٣ - تحديد القرار المناسب للتعامل مع الموقف المتأزم، فالقيادة الحاكمة يتوقف اختيارها لأي من القرارات السابقة على عوامل كثيرة، منها: -

أ - طبيعة الحكم الشرعي المراد تكييف واقعه التأزم من خلاله، وهل هو واضح صريح أم أنه خاضع للاجتهاد، وهل من مقتضياته التطبيق الفوري، أم الإبطاء ومدى توفر إمكانات تنزيله في حالى سرعة التطبيق أو إبطائه.

ب - طبيعة الموقف السياسي المتأزم "نفسه، هل يستدعى الحسم المباشر، لأنه يمس أمرا لا يستدعى إلا الحسم الفوري لسبب أو آخر، أم

---

(١) سورة الحجرات، الآية ٦ .

أنه قابل للتأجيل، ثم ما مدى تعقده؟ وهل يستعدعى التعويل على أداة واحدة في تنفيذه، أم على العكس يحتاج أكثر من أداة واحدة؟ إلى آخر تلك العوامل مما يفرضه الموقف من ضغوط يجب أخذها في الحسبان عند اتخاذ القرار المناسب.

ج – وجهة القرار، بمعنى هل المقصود منه تصفية موقف متأزم داخليا – ومن ثم قد لا يقبل إلا أن يكون حاسما – أم التصدي لموقف متأزم خارجيا، ومن ثم قد لا يشكل ضغطا كبيرا إذا تزامن معه موقف متأزم داخليا، وبعبارة أدق قد تتحكم وجهة القرار بشكل أو آخر في مدى سرعة تنفيذه في جهة دون أخرى، أو إرجائه في واحدة دون الثانية.

د – مدى التطابق بين حقيقة إدراك السلطة للموقف المتأزم وحقيقة الموقف فعلا، فالتصور السليم لأبعاده وعناصره من أساسيات التعامل معه، ومن ثم لاتخاذ أنسب القرارات لهذا التعامل، وهنا تبدو أهمية أعمال الخليفة لمبدأ الشورى، واستدعاء النصح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعدم الانفراد بالرأي، كضمانات فعاله لتطابق هاتين الحقيقتين.

هـ – حقيقة القدرات المتاحة ومدى تنوعها، فهذه القدرات تتحكم – ضمن العوامل السابقة – في سد متطلبات القرار لأنها طاقته، ووقوده خلال مراحله المتعددة، صناعة، واتخاذا وتنفيذا، وبغض النظر عن مضمون هذه القدرات، فإن كل قرار سياسي لايمكن وضعه في شكله النهائي من التنفيذ الفوري أو الآجل، أو التوفيقي – على نحو ما سبق – دون حد أدنى من القدرات، وإلا صدر عن فراغ.

و – خبرة الخليفة في التعامل مع المواقف السابقة وخبرة من سبقه من قيادات، وخاصة في المواقف المتشابهة، إذ قد تساعد – بالاسترشاد والاقتداء – في تحديد نوع القرار الواجب اتخاذه، بل وقد تساعد في اختيار بعض أدوات التعامل دون غيرها.

٤ – تنفيذ قرار التعامل، وفاعلية التنفيذ تقتضى التسوية الكاملة للموقف حتى لايفرز تطورات أخرى قد تصعب مواجهتها، وسرعة الاستجابة للآثار غير المتوقعة والتي قد يحدثها التنفيذ، والحرص على عدم ترسيب أية آثار سلبية للموقف بعد التخلص منه، والحفاظ على التماسك السياسي من خلال التنقل من مرحلة إلى أخرى في تنفيذ القرار.

٥ – متابعة التنفيذ للتأكد من سلامته، وإعادة النظر في القرار إذا تطلب

الحال ذلك، ولإحكام الرقابة على القيام به، ومنعا للأخطاء، أو تداركها، أو تصحيح المعوج من الخطوات، أو عزل العناصر السلبية والمعوقات التي تحول دون مجيئ القرار حسب ما خطط له صناعة واتخاذا[1].

ثالثا - الخليفة والإحالة بين الأقارب وبين استغلال السلطة :

يظل للخلافة دورها الرائد في كفالة الأمن ما ظلت على التزامها بالقيم الإيمانية، وقيمة المساواة هى أحدى هذه القيم التي تجعل النظر إلى المحكومين لا يعرف التفرقة بين من هم ذوى قربى للحاكم، ومن هم من غيرهم، بل قد تدعوه إلى الشدة في معاملة الأقربين بصورة قد تفوق ما يعامل به بقية رعيته، ومن المهم أن تترسخ قيمة المساواة هذه لدى جميع أفراد المجتمع السياسي حتى يعلم المحكومون عامة أن السلطة حريصة على تحرى الحق والتزامه، وقع على قريب منها، أو لم يقع، ويعلم الأقارب خاصة إن مكانهم من الخليفة لن يؤخر ولن يقدم شيئا في مكانتهم بين المسلمين، وقد روى عن الرسول صلى الله عليه وسلم (لما نزلت ﴿**وأنذر عشيرتك الأقربين**﴾[2] دعا قريشا فاجتمعوا، فعم وخص فقال: يابنى كعب بن لؤى انقذوا أنفسكم من النار، يابنى عبدمناف انقذوا أنفسكم من النار. يابنى هاشم انقذوا أنفسكم من النار. يابنى عبدالمطلب انقذوا أنفسكم من النار. يافاطمة انقذى نفسك من النار. فإنى لا أملك لكم من الله شيئا غير أن لكم رحما سأبلها ببلاها)[3]، والواقع أن سياسة الإحالة - أيا كان شكلها - بين الأقارب وبين بعض منافع السلطة إنما تؤكد أكثر من معنى.

فهى مدخل للحفاظ على تماسك الأمة بعيدا عن العصبية في الحكم أو القبلية والتحزبية البغيضة في الممارسة السياسية بما قد يدفع إلى إثارة النعرة العنصرية بين أفراد الأمة الواحدة. كذلك فهى تدفع عن الخليفة أية شبهات قد تثار حول التزامه الدينى، وتدحض عنه الاتهام بأنه قد اتخذ الحكم مرتعا خصبا له ولذويه. ثم أن الأخذ على أيدى الأقارب - حتى لاتمتد ساعية إلى النيل من منافع الخلافة وثرواتها - يأتى ليحفظ الانسجام بين عناصر الجسد السياسي، أساسه إن إقامة الحق لاتعرف قريبا أو بعيدا من السلطان، وأن استقامته تتحقق بالعدل في السيرة، ولذلك كان الخليفة الثاني إذا أراد أن ينهى المسلمين في خلافته عن شئ تقدم إلى أهله وأقاربه من بنى عدى قائلا: "لا أعلمن أحدا وقع في شئ مما نهيت عنه إلا ضاعفت له العقوبة"[4]، يضاف إلى ما سبق أن

---

(١) انظر تحليلا متعمقا لكثير من هذه النواحي أوردها د. عبدالحميد بهجت فايد، الإدارة في الإسلام نماذج من الفكر والتطبيق، المسلم المعاصر، العدد الثلاثون، جمادى الأولى - رجب ١٤٠٢هـ، ص ١٠١ ومابعدها.

(٢) سورة الشعراء، الآية ٢١٤ .

(٣) انظر: صحيح مسلم، مرجع سباق، جـ٣، ص ٧٩ .

(٤) انظر: ابن سعد، مرجع سابق، القسم الأول من جـ٣، ص ٣٠٨ .

حجز الأقارب عن السلطة فيه تأكيد أن الروح الأخلاقية هى أساس التمييز بين الأفراد لا قرابتهم من السلطان، أو ما دون ذلك، وهى الروح المبنية على أداء الأعمال الصالحة النافعة للخلافة، وهذا بعض ما يفهم من قول عمر بن الخطاب، "وا لله لئن جاءت الأعاجم بالأعمال وجئنا بغير عمل فهم أولى بمحمد صلى ا لله عليه وسلم منا يوم القيامة، فلا ينظر رجل إلى القرابة، وتعجل ما عند ا لله، فإن قصر به عمله لم يسرع به نسبه"[١]، وأخيرا فإن في مراقبة الأقارب والأخذ على أيديهم براءة إلى ا لله من توجيه الخلافة على غير مقصدها، بما قد يستوجب سخطه سبحانه، وشدة عقابه، وقد روى عن عمر بن الخطاب أيضا أن نفرا من بنى عدى قومه طلبوا منه زيادة في العطاء على بقية المسلمين، فلم يمكنهم من ذلك، وعنفهم بقوله: "..أردتم الأكل على ظهري، لأن أذهب حسناتي لكم. لا وا لله حتى تأتيكم الدعوة. وأن أطبق عليكم الدفتر، ولو أن تكتبوا في آخر الناس"[٢].

رابعا - الخليفة وعدم الانغماس في ماديات الوجود الإنساني :

لاشك أن للسلطة - بجانب مسؤولياتها - مغرياتها، وفتنها الدنيوية، إنفاقا، وترفا ورفاهة، ومهما أرادت هذه المغريات الخليفة فلن يكون لها عليه سلطان إلا إذا أقبل عليها، أما إذا أدبر عنها فلن تنال منه، وسيرة الخلفاء الراشدين - بكل إيناعاتها - خير نموذج لذلك، حتى لقد روى عن معاوية بن أبى سفيان - وهو بصدد المقارنة بين سياسة الخلفاء في التعامل مع مغانم، السلطة وسياسة الملوك - قوله: "أما أبوبكر فلم يرد الدنيا، ولم ترده. وأما عمر فأرادته الدنيا، ولم يردها. وأما نحن فتمرغنا فيها ظهرا لبطن"[٣].

ورغم ماسبق، فإن لسياسة عدم الانغماس بالمعنى السالف بعض الحدود التي يجب فهمها - أي السياسة - في إطارها، ومن ذلك:-

١ - أن لا يضيع الخليفة نفسه ومن يعول زهدا وتقتيرا فيما تحت يديه من الأموال والثروات، والممتلكات، ذلك أن أقوم السبل للتصرف في هذه الماديات هو المنهج المستقيم الذي قد تبدو بعض ملامحه في قوله تعالى **﴿ولاتجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا﴾**[٤]، ولن

---

(١) انظر: علاء الدين على المتقى، مرجع سابق،جـ٤، ص ٥٦٥-٥٦٦ .

(٢) انظر: ابن سعد، مرجع سابق، القسم الأول من جـ٣، ص ٢٦٢، د. محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، القاهرة: معهد الدراسات العربية، ١٩٦٢، ص ١٢٧ .

(٣) انظر: ابن كثير، البداية، مرجع سابق،طبعة ١٩٨٠، ص١٣٤، السيوطي، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص١٢٠.

(٤) سورة الإسراء، الآية ٢٩ .

يكون المنهج مستقيما إلا إذا كان الخليفة القائم به وعليه عادلا مقسطا، وعندها يكون على رعيته كوالى اليتيم إن استغنى تعفف، وإن افتقر أكل بالمعروف، كما كان يفعل عمر بن الخطاب في رعيته[1].

٢ - كذلك يجب أن لا يضيع الخليفة رعيته حجبا لحقوقهم وإمساكا لها، إنه في ذلك ليس أفضل من عمر بن الخطاب حين جعل من أسس واجباته تجاه رعيته ما ورد على لسانه "ولكم على إذا وقع في يدى أن لا يخرج منى إلا في حقه، ولكم على أن أزيد أعطياتكم، وأرزاقكم، إن شاء الله، وأسد ثغوركم ولكم على أن لا ألقيكم في المهالك، ولا أجمركم في التغور"[2].

٣ - أن لا تنعزل هذه السياسة عن سلوكيات وممارسات عمال الخلافة وولاتها من أعوان الخليفة، إذ ليس من العدل في شئ أن يشيع الخليفة سياسة هى إلى الزهد والتوسط في المعيشة أقرب حين ينطلق هؤلاء العمال ليبسطوا أيديهم في كل ما هو تحت أيديهم من أمانات، دون رقابة، وقد روى أن الخليفة الثاني كان إذا استعمل عاملا كتب له عهدا وأشهد عليه رهطا من المسلمين من المهاجرين، واشترط عليه شروطا تمنعه من التميز والاستعلاء على رعيته، أو التطاول عليها، والاستبداد بها، وإلا أوجب عليه العقوبة[3].

٤ - إن تفهم هذه السياسة على أنها ليست وجها سلبيا للاستخلاف، وعمارة الأرض وإلا صار التواكل من معالم الخلافة، وما ينبغي ذلك. إن الترفع عن ماديات الوجود الإنساني، إنما يأتي وقد توافرت هذه الماديات بالعمل الصالح، وهذا هوالفرق بين نمطين من أنماط الاستخلاف السياسي، نمط همه في الحياة الدخول معها في حوار تكون محصلته هى عمارة الأرض بمنهج الله وشريعته، أما النمط الآخر فهمه في الحياة أن لايدخل مع إمكاناتها في أي حوار، وهنا تكون المحصلة - وقد غيبت كل مقومات الفعل الحضاري - تعطيل منهج الله وشرعه.

خامسا - الخليفة وأداء الواجبات الأمنية :

لا تعدو واجبات الخليفة الأمنية أن تكون اجتهادا لإدراك المقصد الأساسي من الخلافة في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.

---

(١) انظر: الكاندهلوى، مرجع سابق، جـ٣، ص ٣٢٤، أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، جـ١، ص ٢١٢.

(٢) انظر: أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٢٧.

(٣) انظر: ابن كثير، البداية، مرجع سابق، جـ٧، طبعة ١٩٨٠، ص ١٣٤.

والواقع أن الاجتهادات حول واجبات الخليفة ووظيفة الحكم في الإسلام كثيرة ومتعددة ومحاولة حصرها من الصعوبة بمكان، ويمكن الإشارة إلى ثلاثة أنماط منها:

فثمة **نمط أول** يقوده فقهاء الأحكام السلطانية وعلى رأسهم الماوردى الذي حاول حصر مهام الخليفة أو واجباته في عشرة، أولها حفظ الدين على اصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة.. ، وثانيها تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة فلا يتعدى ظالم، ولا تضعف مظلوم، وثالثها حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأسفار آمنين.. ورابعها إقامة الحدود لتصان محارم الله عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف واستهلاك، وخامسها تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لاتظفر الأعداء بغرة ينتهكون فيها محرما أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما، وسادسها جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة، وسابعها جباية الفئ والصدقات على ما أوجبه الشرع.. وثامنها تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، وتاسعها استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء، وآخرها أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال[1].

وثمة **نمط ثان** يقوده بعض الباحثين الذين حاولوا إعادة صياغة ما ذكره فقهاء الأحكام السلطانية بلغة التحليل السياسي المعاصر وفق رؤية منهاجية تعتمد على صياغة المفاهيم صياغة إسلامية، ومن ذلك ما ذهب إليه البعض من تقسيم وظائف الخليفة إلى وظيفة عقيدية تنطلق من الالتزام بعقيدة التوحيد في صياغة المثالية السياسية للمجتمع السياسي، وتحقيق إيناعها الحضاري في ظلال الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والجهاد

---

(١) انظر : الماوردى، الأحكام السلطانية.. ، مرجع سابق، ص ١٥-١٦ ، وانظر اجتهادا شبيها بما ذكره الماوردى أورده ابن جماعة في تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق د. فؤاد عبدالمنعم أحمد، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، ١٩٨٥، ص ٦٥-٧١، وأيضا :

Ann K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, Oxford: Oxford University Press 1981, P. 83-90.

أما **الجوينى** فقد أوكل الى الخليفة وظيفتين، النظر في الدين، والنظر في الدنيا فأما النظر في الدين فينقسم الى النظر في أصل الدين حيث حفظ الدين بأقصى الوسع على المؤمن ودفع شبهات الرافضين، ودعاء الجاحدين، والكافرين الى التزام الحق، والنظر في فروع الدين حيث عدم تعرض الخليفة لفقهاء الإسلام فيما يتنازعون فيه من تفاصيل الأحكام، بل يقر كل إمام ومتبعيه على مذهبهم، ولا يصدهم عن مسلكهم ومطلبهم.. وأما حفظ الدنيا فينقسم الى حفظ ما حصل عن الكفار بسد الثغور وإقامة الرجال على المراصد، وحفظ ما حصل لأهل الإسلام بمراتب الكليات من نقض بلاد الإسلام عن أهل العرامة والمتلصصين والمترصدين للرفاق....، ومراتب الجزئيات من فصل الخصومات الثائرة وقطع المنازعات الشاجرة، وحفظ المراشد على أهل الخطة، والقيام على المشرفين على الضياع بأسباب الصون والحفظ والإنقاذ. انظر: غياث الأمم، مرجع سابق، ص ١٣٣ ومابعدها. أما **الطرطوشى** فقد تحدث عن مهام السلطان بصورة عامة، دون حصر محدد لها. انظر سراج الملوك، مرجع سابق، مواضع متفرقة.

لنشر الدعوة، ووظيفة استخلافية غايتها بناء النظام السياسي الذي يستطيع التعبير عن المفاهيم والمثاليات التي صاغتها الأصول المنزلة في ميدان الحكم وإقامة السلطة، وهذه الوظيفة تتفرع منها وظيفتان آخريان، وظيفة العدالة التي تجسد حقيقة العدالة كمحور لنظام القيم الإسلامي والقيمة العليا، والوظيفة العمرانية الإنمائية بتحقيق الأمن الناتج عن وظيفة العدالة والذي يشكل إطارا مهما لعملية العمران والإنماء وتحقيق وظيفة التغيير والتطوير وفق قواعد عملية الاستخلاف(١).

وثمة **نمط ثالث** يغلب على أصحابه النظر إلى وظائف الخليفة من منطلق التحليل المعاصر لوظائف الدولة. خاصة في مجال التشريع والتنفيذ، والقضاء(٢).

ويبقى للباحث بعد عرض هذه الأنماط الثلاثة أن يورد عدة ملاحظات تكمل عملية المعرفة الواعية بحقيقة وظائف الخليفة:-

الملاحظة الأولى أن هذه الوظائف لا يجوز فصلها بحال عن مقاصد السياسة الشرعية، من حيث إن الخليفة هو المنفذ لمقتضى هذه السياسة في القيام على أمر أمته بما يصلحها.

والثانية أن انطلاق هذه الوظائف من الدين على النحو الذي فصله الفقهاء، خاصة الماوردى ومن سلك مسلكه، وابن جماعة والجوينى - ينفى نفيا كاملا دعوى فصل الدين عن سياسة الحكم ووظائفه، ولئن جاز ذلك في حكم غير إسلامي لا دينى، فإن أساسه في الحكم الإسلامي ساقط ومهدوم(٣).

والثانية لايمكن فصل القيام بهذه الوظائف بحال أيضا عن فقه الواقع، أسلوبا وآداء، ذلك أن ما قد يصلح لتنفيذ هذه الوظائف في واقع زماني ومكاني معين قد لايصلح لواقع آخر مختلف عنه زمانيا ومكانيا أيضا.

والثالثة أن هذه الوظائف لم تبعد عن تصور الفكر السياسي الإسلامي - فيما عدا

---

(١) انظر: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٥٣١ وما بعدها، وانظر اجتهادات تقع في نفس السياق: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ١٧٣-١٧٨؛ د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ١٣٦-١٤٣؛ مقدمة سلوك المالك لابن أبى الربيع، مرجع سابق، جـ١، ص ١٥٦-١٥٩ . وأنظر أيضا:

Abolhassan Banisadr, Op. Cit., P. 17-43, Ayatollah Yahya Noori, The Islamic Concept of State, Hamard Islamicus, Vol. 111, No. 3, Autumn, 1980, PP. 78-79.

(٢) انظر على سبيل المثال: ابوبكر جبريل محمد، مرجع سابق، ص ٧٠ - ٧٣، وانظر أيضا:

Abdelrahman Abdul Kadir Kurdi, The Islamic State, Astudy Based on the Islmic Holy Constitution, London. New York: Mansell Publishing Limited, 1984, PP. 64-68.

(٣) انظر:

Altaf Gauhar, "Islam and Secularism" In: Altaf Gauhar (ed) the challenge of Islam, London: Islamic Council of Europe; 1979, PP. 299-310, Mehdi Mozaffari, Op. Cit. PP. 92-95.

ماذكر - وإذا كان الماوردى قد عد الأمن مباشرة إحدى القواعد التي لا صلاح لحال الدنيا إلا بها[1]، فذلك لا يغمط إضافات الغزالى وابن تيمية وابن خلدون حقها في الإشارة والتنوية والمقام لا يتسع لذلك بالتفصيل[2].

والرابعة أن صلاح هذه الوظائف ليس عبء الخليفة وحده لأنه لا يتحرك في المجتمع السياسي لإقامة الشرع بمفرده، وهذا يعنى أن على علماء الأمة، وبقية رعيتها تقع التبعة أيضا، وإن كان الخليفة يتقدمهم جميعا بحكم موقعه القيادى فيهم.

(١) انظر: الماوردى، أدب الدنيا والدين، مرجع سابق، ص ١٤٤-١٤٥ .

(٢) انظر تحليلا للوظائف الأمنية في تصور هؤلاء المفكرين أوردته د. حورية توفيق مجاهد، في مؤلفها: الفكر السياسي، مرجع سابق، ص ٢٤٩، ص ٢٦٠-٢٦٢، ص ٢٨٢-٢٨٤ .

المطلب الثالث

الخلافة وإفساد الأمن

قد تنقلب الخلافة بفعل القائمين عليها من أداة فعالية لتحقيق الأمن إلى أداة قاصرة عن بلوغ هذه الغاية، إن لم تكن أداة تحطيم لها، وعندها تصبح الخلافة اسما بلا مسمى، وشكلا بلا واقع، وإن توهم هؤلاء القائمون أنهم خلفاء، وأن نهجهم هو نهج الخلافة.

والرسول صلى الله وعليه وسلم قد أخبر أن ثمة ولاة - مثل هؤلاء الولاه - سيأتون من بعده، سيدعى كل منهم أنه خليفة، وما هو بخليفة، لأنه على نهج الباطل، وسيرة الظلم والطغيان، وفي الحديث "سيكون بعدى خلفاء يعملون بما يعلمون، ويفعلون ما يؤمرون، وسيكون بعدهم خلفاء يعملون بمالا يعلمون، ويفعلون ما لا يؤمرون، فمن أنكر عليهم برئ. ومن أمسك يده سلم، ولكن من رضى وتابع"[(١)]، بل أن الرسول صلى الله عليه وسلم يخبر أن مدعى الخلافة سيكثرون، حتى يكاد يصعب على الناس تبين المحق من المبطل، ولذلك يقول "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء. كلما هلك نبى خلفه نبى، وأنه لانبى بعدي، وستكون خلفاء فتكثر. قالوا فما تأمرنا؟ قال فوابيعه الأول، فالأول، اعطوهم حقهم، فان الله سائلهم عما استرعاهم"[(٢)]. والواقع ان دور القائمين على الخلافة - المتوهمة - في إفساد الأمن، ومن ثم في الميل بها عن مقاصد السياسة الشرعية، يتضح من خلال مجالات عديدة، وأهمها:

أولا - إفساد سيرة الحكم :

وإفساد السيرة يكون بإخراجها عن طاعة الله وطاعة رسوله وتعطيل مصالح المحكومين، وتفضيل ما تمليه النفس من مصالح وأطماع، وسواء قام الحاكم بنفسه بقيادة الرعية بموجب هذه السيرة، أو أمر أعوانه باتباعها، أو أقرهم على ذلك دون متابعة، أو مراقبة، أو محاسبة، فقد أفسد على رعيته دينهم "وإنما فضل الملوك على حسب احترامهم للشريعة، وإحيائهم سننها، ونقص الملوك على قدر إغفالها وتخطيها، وذلك أن خدمة الشريعة تحركهم للعمل، وإلى أن يعطوا من أنفسهم ما يجب عليهم، والمغفل لخدمة الشريعة من الملوك يأخذ من الخاصة والعامة ولا يعطيها، فهو ناقص، إذ كان خارجا عن سلطان العدل"[(٣)].

---

(١) انظر: الإمام البيهقي، السنن الكبرى وفي ذيلها الجوهر النقي لابن التركماني، بيروت: دار صادر، ١٣٥٤، جـ٨، ص ١٥٨.

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٢، ص ٢٣١.

(٣) انظر: محمد بن محمد الأسدي، التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار، مخطوط مكتبة رفاعة الطهطاوى بسوهاج، مصر، تحت رقم ٣١٩ تاريخ، ص ٦٠.

وثمة ملاحظة هنا وهى أن إفساد السيرة بالمعنى السابق ليس مقصودا به ما قد ينتج بفعل طروء عوامل لا قبل للحاكم بها، والتي قد تضطره إلى نوع من العجز عن القيام بأمور الحكم ومتطلباته مما فصله الفقهاء في الحديث عن العوارض التي قد تطرأ على الحاكم فتجرح في عدالته، أو تصيبه في بدنه[1]، بل المقصود إفساد السيرة الناتج عن إرادة الانحراف بالسلطة نحو غايات ليست لها، ووسائل لإدارتها ليست من أخلاق الشرع أو قيمة، ومن ملامح هذا الإفساد:

١ - اتباع سياسة العنف في الرعية، دون الرفق بها، وقد جاء في الحديث "إن شرار الناس الرعاء الحطمة"[2]، وهو "العنيف في رعيته لا يرفق بها في سوقها ومرعاها بل يحطمها في ذلك، وفي سقيها وغيره. ويزحم بعضها ببعض، بحيث يؤذيها ويحكمها"[3]. ويدخل في العنف الإخافة والحبس والضرب، وهى أساليب لا أمن فيها البتة لقول عمر بن الخطاب: "ليس الرجل أمينا على نفسه إذا أخفته، أو أوثقته وضربته"، كذلك يدخل في العنف المحنة والاختيار للإكراه على الاعتراف بما لم يرتكب من الأقوال والأفعال، وفي الحديث "المحنة بدعة"[4]، وهى "أن يأخذ السلطان الرجل فيمتحنه ويقول كذا وكذا، فلا يزال به حتى يسقط"[5].

٢ - الأخذ بالريبة وسوء الظن، ذلك "أن الإمام إذا ابتغى الريبة في الرعية أفسدهم"[6] قال العلماء "أي إذا اتهمهم وجاهرهم بسوء الظن فيهم أداهم ذلك إلى ارتكاب ما ظن معهم فأفسدهم"[7]، وذلك مخالف لسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، لما جاء في الحديث "إنى لم آومر أن انقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم"[8].

٣ - سياسة الرعية بالخصال المذمومة شرعا، كالبخل والكذب والجبن، وهو ما نزه النبى صلى الله عليه وسلم نفسه منه في قيادة أمته في قوله .. "ثم لا تجدونى بخيلا ولا كذوبا ولا جبانا"[9]، وقد علق ابن حجر على الحديث بقوله:

---

(١) انظر الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٧-٢٠ .

(٢) انظر : صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٢، ص ٢١٦ .

(٣) نفس المرجع السابق.

(٤) انظر: ابن الأثير، النهاية..، مرجع سابق، جـ٤، ص ٨٨ .

(٥) نفس المرجع السابق.

(٦) انظر : ابن الديبع الشيباني، مرجع سابق، جـ٢، ص ٣٨ .

(٧) نفس المرجع السابق، وانظر أيضا ابن الأثير، النهاية..، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٢٥ .

(٨) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٢، ص ١٦٣ .

(٩) انظر : ابن حجر، مرجع سابق، جـ١٢، ص ٢٣٨ .

"أن في الحديث ذما للخصال المذكوره. . . . وأن إمام المسلمين لا يصلح ان يكون فيه خصلة منها"[1].

٤ – تغليب الغدر في السيرة، فقد قال العلماء في حديث "لكل غادر لواء يوم القيامة يعرف به"[2] إن فيه بيان غلظ تحريم الغدر لا سيما من صاحب الولاية العامة لأن غدره يتعدى ضره إلى خلق كثير. وقيل لأنه غير مضطر إلى الغدر لقدرته على الوفاء"[3]، والمشهور عند العلماء أن هذا الحديث في ذم الإمام الغادر لرعيته وللكفار وغيرهم، أو الغادر للأمانة التي تقلدها من رعيته والتزم القيام بها والمحافظة عليها، إلا أن بعض العلماء ذكروا أن فيه احتمالا آخر هو نهى الرعية عن الغدر بالإمام، إلا أن القاضي عياض اختار الاحتمال الأول، وذكر أنه الصحيح[4].

٥ – العمل بالغش والخداع، وقد جاء في الحديث " لايسترعى الله عبدا رعية ثم يموت حين يموت وهو غاش لها إلا حرم الله عليه الجنة"[5]، وقد بين بعض العلماء معنى الغش في الحديث، فقال أحدهم "معنى الحديث بين في التحذير من غش المسلمين لمن قلده الله تعالى شيئا من أمرهم واسترعاه عليهم، ونصبه لمصلحتهم في دينهم، أو دنياهم، فإذا خان فيما أوئتمن عليه فلم ينصح فيما قلده إما بتضييعه تعريفهم مايلزمهم من دينهم، وأخذهم به، وإما بالقيام بما يتعين عليه من حفظ شرائعهم والذب عنها لكل مقصد لإدخال داخلة فيها أو تحريف لمعانيها، أو إهمال حدودهم أو تضييع حقوقهم، أو ترك حماية حوزتهم ومجاهدة عدوهم، أو ترك سيرة العدل فيهم، فقد غشهم"[6].

٦ – الاحتجاب عن المسلمين بما يمنع تسيير مصالحهم، ويؤدى إلى انبساط النواب فيهم فيكون الخلل الذي يستوجب سوء العقاب في الآخرة[7]، وفي الحديث "من ولاه الله شيئا من أمور المسلمين فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله تعالى دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة"[8]، وثمة فارق

---

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٢، ص ٤٤ .

(٣) نفس المرجع السابق.

(٤) نفس المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق، جـ٢، ص ١٦٥ .

(٦) نفس المرجع السابق.

(٧) انظر: ابن الجوزى، الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، د. فؤاد عبدالمنعم، الأسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٨، ص ٦٨ .

(٨) نفس المرجع السابق، ابن الديبع الشيباني، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٤ .

بين أن يحتاط الحاكم ويؤمن حياته وسيرة العدل في الرعية، وبين أن يجعل بينه وبينها سدا، فلا يصل إليها ولا تصل إليه، وقد روى أن معاوية بن أبى سفيان لما ذكر بهذا الحديث - وكان يحتجب من الناس تحوطا مما حدث للخلفاء الراشدين من اعتداءات دموية - جعل رجلا على حوائجهم يستجيب لمطالبهم، ويعلمه بها في حينها[1].

ثانيا - الخلافة واستغلال الأقارب للسلطة :

وهذا الباب - في غيبة وعى الحاكم، وقصوره عن فهم خطورة إبقائه مفتوحا - قلما يتركه بجانب الأقربين من هم على شاكلتهم في استغلال السلطة من أصحاب الثارات والفتن والمطامع، فهؤلاء قد يتحالفون مع أقارب الحاكم على الإفساد، وقد يقودون موجات الانتقاد والمعارضة، وقد يشجعون ويشيعون الإشاعات التي تنال من السلطة، خاصة ما يتعلق بالتزامها الدينى. من هنا يمكن فهم بعض المعاني التي تضمنتها نصيحة الخليفة الأول لواليه على الشام يزيد بن أبى سفيان، في قوله: "يايزيد إن لك قرابة عسيت أن تؤثرهم بالإمارة، وذلك أكبر ما أخاف عليك، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من ولى من أمر المسلمين شيئا فأمر عليهم أحدا محاباة، فعليه لعنة الله لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا حتى يدخل جهنم، ومن أعطى أحدا حمى الله فقد انتهك في حمى الله شيئا بغير حقه، فعليه لعنة الله - أو قال - فبرئت منه ذمة الله عز وجل"[2].

ولاشك أن الخبرة الإسلامية تقدم نماذج عديدة لما يمكن أن يترتب على إفساد الأقارب للسلطة، وإضعاف هيبتها، وإسقاطها أحيانا. وما حدث في خلافة عثمان بن عفان خير شاهد على ذلك، إذ جاء معها بسط نفوذ بنى أمية الذين بوأهم - بفعل اجتهاده، وتأول إعطائهم، ووصل رحمه بهم - مكانة في العطاء المالي، وولاية أطراف الخلافة، لم تكن لمثلهم من بقية المسلمين[3]، إلا أن مجريات الأحداث بعد ذلك أثبتت أن سياسة الخليفة في إعطاء أقاربه، وما نالوه من مكانة في خلافته لم يكن لصالح اجتهاده من وجوه منها أنه أوجد فرصة للشكوى والتبرم من هذه السياسة، كما أوجد لعناصر التمرد والفتن مبررا لكي يقارنوا بين نهجه ونهج الخليفتين قبله في معاملة الأقارب، فخرجت المقارنة لغير صالحه) وأتاح فرصة للمعارضة لما خلع ولاة الخليفتين قبله، وثبت مكانهم ولاة من بنى أمية، وهذه الآثار السلبية تحالفت ضمن عوامل أخرى في التعجيل بأحداث الفتنة التي أنهت خلافة عثمان بن عفان بتصفيته جسديا.

---

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) انظر مسند الإمام أحمد ، مرجع سابق، جـ١، ص ٦ .

(٣) انظر مزيدا من التفاصيل ومصادر ذلك في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٢١٦ وما بعدها.

ثالثا – الخلافة وإفساد الأعوان :

قد يتحول الذين يفترض فيهم أن يكونوا أعوان الخليفة على الخير والصلاح إلى أعوان سوء، تؤتى الخلافة من قبلهم، وهكذا يصير حماتها أعداء لها ويصبح المصلحون لأحوالها مفسدين لها، فإذا بهم قد تحولوا إلى بطانة سوء كتلك التي حذر الرسول صلى الله عليه وسلم من مفاسدها في قوله "مابعث الله من نبى ولا استخلف من خليفة إلا كانت له بطانتان، بطانة تأمره بالخير وتحضه عليه، وبطانة تأمره بالسوء وتحضه عليه، والمعصوم من عصمه الله"[1]، ويدخل ضمن أساليب الأعوان في إفساد الخلافة:

١ – استمراء النفاق وتزيينه للحاكم، بتزيين الفاسد من أقواله وأعماله، واستحسانها رغم علمهم فسادها، وقد تحدث القرآن عن هذا الأسلوب، وهو يعرض دور أعوان فرعون، فقال تعالى ﴿**وقال الملأ من قوم فرعون أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض ويذرك وآلهتك**﴾[2]، وقد كان لنفاقهم الأثر السئ الذي أفصح عنه بقوله ﴿**سنقتل أبناهم ونستحى نساءهم وإنا فوقهم قاهرون**﴾[3]، وهكذا شأن النفاق في الحكم، وقد جاء في الحديث "ويل الزربية ويل الزربية، قيل وما الزربية؟ قال الذين يدخلون على الأمراء، فإذا قالوا شرا، أو قالوا شيئا، قالوا صدق"[4].

٢ – إساءة استعمال السلطة، واستغلال إفساد الحكم، ذلك أن "الناس على دين ملوكهم"[5] و "إذا أصلح الملك أصلح الناس، وإذا أفسد الملوك أفسد الناس[6]، و"إذا زاغ العامل زاغت رعيته، وأشقى الناس من شقيت به رعيته"[7]، وفي غيبة الرقابة على الأعوان، ومتابعة ما يمارسون من سياسات، يكون استغلال المنصب أسوأ استغلال، ذلك "لأن مثلهم كمثل الأعضاء، والسلطان كالقلب، ومتى نزلت آفة بعضو لم يأمن تعديها إلى القلب.. ومتى علم ولاة السلطان أنه يقصد شيئا فعلوه، فإنه كالسوق مهما نفق فيه جلب إليه"[8].

---

(١) انظر:تفسير ابن كثير، مرجع سابق، جـ١، ص ٣٩٨؛ ابن الأثير، النهاية، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٠١.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٢٧ .

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٢٧ .

(٤) "والزربية هم الذين ينافقون الأمراء، شبههم في تلونهم بواحدة الزرابى، وما كان على صفتها وألوانها، أو شبههم بالغنم المنسوبة الى الزرب، وهو الحظيرة التي تأوى إليها، في أنهم ينقادون للأمراء ويمضون على مشيئتهم انقياد الغنم لراعيها "انظر ابن الاثير، النهاية، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٣٣ .

(٥) انظر: الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، القاهرة: مكتبة الجندي، د.ت.، ص ٦٦ .

(٦) انظر: علاء الدين على المتقى، مرجع سابق، جـ٥، ص ٦٢٢ .

(٧) انظر: المرجع السابق، جـ٥، ص ٦٩٦ .

(٨) انظر: ابن الجوزى، الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، تحقيق د. فؤاد عبدالمنعم ومحمد السيد الصفطاوي، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٨، ص ٦٢.

٣ - ارتكاب الأمور المحرمة، وقد قال علي بن أبي طالب: "إذا كان الغدر طباعا فالثقة بكل أحد عجز"[١]، والركون إلى الأعوان دون السيطرة على ممارساتهم موجب لطمعهم في جانب من يقودهم "وكثرة إدلالهم عليه، وأن يسألوه فيما لا يجب لهم. وأن يطلبوا منه ما لا يستحقون، وربما حملهم الإدلال والقرب منه، والتمكن منه على التجرؤ على الأمور المفسدة، وارتكاب الأمور المحرمة، والارتشاء بالأمور المحظورة ويندرج بهم ذلك إلى طرف المظالم فيحتمي بهم كل مفسد، ويميل إلى جانبهم كل مغرض ومنحى، فيغرهم با لله الغرور... فيحصل بواسطتهم، وبواسطة من ينتمي إليهم كل ما يوجب الخراب والفساد وما نهى ا لله تعالى عنه من ظلم العباد"[٢].

٤ - سيطرة الجهل، فليس للعالم الحق أن يكون عونا على الباطل أو له، وإذا كان الأمر كذلك فإن السبق يكون حين يعم الفساد - لأهل الجهل بأمور المهام الموكولة إليهم، فتختلط عليهم المهام، وتتخبط بهم الاختصاصات، وتتداخل حتى تصبح أكبر منهم، وهكذا حتى يضرب الجهل بجذوره، وإذا آل أمر بطانة الحاكم إلى أمثال هؤلاء فقد إذن الخير معهم بزوال.

٥ - الإحالة بين الخليفة والرعية، بحجب شكواها ومطالبها عنه، حتى ليصبح من العبث العودة إلى الشكوى[٣]، لاستبداد أولئك الأعوان بتدبير أحوال الخلافة بحسب أغراضهم لا أغراض الشرع، ومتى انتهى الأمر إلى ذلك "طلب كل واحد منهم ما يريده، ويهواه، وصار لكل واحد منهم أعوانا، وكل منهم يظلم في مكانه، ويفعل ما لا يرضى به مولاه، وصار أهل الفساد كل منهم يخبط في ظلمة عشواء"[٤].

رابعا - الانغماس في ماديات الوجود الإنساني :

وهذا المسلك حين تنحرف إليه السلطة، فقد آثر القائمون عليها إما الانعزال عن حقيقة الاستخلاف الحق، أو أنهم قد استهوتهم إرادة تطويع الاستخلاف للمكاسب الخاصة، والمطامع الذاتية، واتخاذ الخلافة مطية للانفتاح على مغرياتها، والتهرب من مسؤولياتها، يوجب أمرين، أحدهما في الدنيا، والآخر في الآخرة.

فأما الذي في الدنيا فهو التفريط في أمانة الحكم وخيانة العهد بالمجئ بها على غير

(١) انظر: محمد بن محمد الأسدي، مرجع سابق، ص ٢٣.
(٢) نفس المرجع السابق.
(٣) انظر ما أورده بتفصيل في هذه الناحية: القلعي، مرجع سابق، ص ٢٤٨-٢٤٩ .
(٤) انظر: محمد بن محمد الاسدي، مرجع سابق، ص ٢٣ .

وجوهها، تمكينا للدين وإعمارا للارض به، ويتحقق ذلك كله بمظاهر عديدة منها، التنافس على الدنيا، وهو ما حذر منه الحديث النبوي "لا الفقر أخشى عليكم، ولكن أخشى عليكم أن تبسط عليكم الدنيا كما بسطت على من كان قبلكم فتنافسوها فتهلككم كما أهلكتهم"[1]، ومنها من ناحية **ثانية** نزع البركة من الحياة كما في الحديث "إن هذا المال حلوة خضرة، فمن أخذه بسخاوة نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، كالذي يأكل ولا يشبع"[2]، ومنها **ثالثا** تسليط الشقاء على الراعى والرعية، وهو ما حذر منه الخليفة الثاني، لما أرسل إلى أبي موسى الأشعري واليه على الكوفة- وقد علم أنه قد ظهرت عليه وعلى أهل بيتة الثراء في اللباس، والمطعم، والمركب - يقول "فإياك ياعبد الله أن تكون بمنزلة البهيمة، مرت بوادٍ خصب فلم يكن لها هم إلا التسمن، وإنما حتفها في السمن، وأعلم أن العامل إذا زاغ زاغت رعيته، وأشقى الناس من شقيت به رعيته[3].

وأما الذي في الآخرة من الجزاء على تضييع الخلافة بالانغماس في ماديات الحياة، دون أداء وظائفها الحضارية فهو سوء الحساب وجسامة العقاب ﴿**الذين اتخذوا دينهم لهوا ولعبا وغرتهم الحياة الدنيا فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وما كانوا بآياتنا يجحدون**﴾[4]، وقد روى أن الله سبحانه وتعالى أوحى إلى نبيه موسى عليه السلام "قل لملوك الأرض ينزلوا جدب الأرض، وينزلوا الرعية خصبها، ويشربوا كدر الماء، ويسقوا الرعية صفوه. فبى حلفت لئن نزلوا خصب الأرض وأنزلوا الرعية جدبها، وشربوا صفو الماء وسقوا الرعية كدر الماء، لإناقشنهم الحساب الذرة، والشعيرة"[5].

خامسا - الخلافة وتغييب دور العلماء :

فالعلماء هم سند السلطة الشرعية، يرشدون خطواتها، ويصححون ممارساتها، ويصدقونها النصح والتوجيه بلا زيف أو خداع أو هيبة في الحق، والسلطة الشرعية في ذلك أكثر حرصا من العلماء على إنزالهم هذه المكانة، لكن حين تفسد السلطة، وتعطل مقاصدها يحال بين العلماء وبين مكانتهم هذه، فإذا بهم يؤخرون، وإذا بعلماء السلطان يقدمون، وقد سبق القول أن سيادة مثل هذه الفئة بجانب السلطة دليل على سيطرة الشر والفساد، وسوف تتضح أبعاد هذا الإجمال في موضع لاحق.

---

(١) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، جـ١٢، ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

(٢) انظر: المرجع السابق، جـ٧، ص ١٩٦-١٩٧ .

(٣) انظر: علاء الدين على المتقى، مرجع سابق، جـ٥، ص ٦٩٦ .

(٤) سورة الأعراف، الآية ٥١ .

(٥) انظر: ابن الجوزى، الشفاء، مرجع سابق، ص ٦١ .

المطلب الرابع

الخليفة وتحقيق الأمن – دراسة في النموذج التاريخي

اختار الباحث منهج التصدي لحركة الردة في صدر الإسلام كنموذج تاريخي لكيفية الربط بين قدرة الخليفة وبين تحقيق الأمن في المجتمع السياسي، وقد أملى هذا الاختيار اعتباران، أولهما أن هذا المنهج يبرهن بوضوح على أن القيادة الحاكمة ينبغي أن تتقدم جميع أطراف المجتمع في تحمل مسؤولية ما قد تتخذه من قرارات، وأنها عندما تمتلك الوعي والبصيرة بخير ما يصلح المواقف المتأزمة يجب أن لا تتردد في إمضاء ما تراه مناسبا من قرارات، وإن لم تلق القبول الجماعي من الأمة في بداية طور الاستشارة، بشأنها. والثاني فإن منهج التصدى لحركة الردة يثبت بما لايدع مجالا للشك أن قوة الجماعة السياسية إنما تكمن أساسا في الالتحام والتعاون والتضامن مع قيادتها بعد الاعتصام بعقيدتها، وإن اختلفت معها أحيانا في رؤية أنسب الحلول لمواجهة بعض قضايا التعامل السياسي. وسيظل الحوار الذي دار بين الخليفة الأول والمسلمين – على تعدد مستوياته – قبل إمضاء قرار التصدي للردة، مسجلا في تطور الحركة السياسية الإسلامية كدليل على كيفية الخروج من محنة اختلاف الآراء إلى أمن اتفاق الكلمة ووحدتها ومن ثم إلى أمن الأمة ووحدتها.

ويمكن – في ضوء هذين الإعتبارين – ودون دخول في تفصيلات كثيرة لا يتسع لها المقام – تناول منهج أتتصدى لحركة الردة في العناصر الأربعة التالية:-

أولاً – الملامح العامة لحركة الردة :

قد تكون السيدة عائشة – أم المؤمنين – من أكثر المسلمين الذين صوروا الملامح العامة لحركة الردة، وهى تقول "فلما قبض الله نبيه صلى الله عليه وسلم ضرب الشيطان رواقه، ومد طنبه، ونصب حبائله، وأجلب بخيله ورجله، واضطرب حبل الإسلام، ومرج عهده، وماج أهله، وبغى الغوائل، فظنت رجال أن قد أكثبت أطماعهم.."[1].

لقد وجدها بعض الأعراب فرصة ليجاهروا بخلع ربقة الإسلام، والارتداد، ذلك الارتداد الذي حمل من الملامح مايلي:-

١ – الخروج الجماعي على التعاليم المنزلة، فقد شملت الردة بغطائها غالبية

---

(١) الرواق هو الفسطاط، والطنب هو الحبل الطويل يشد به سرادق البيت أو الوتد، وأجلب صاح، ومرج فسد واختلط و ضطرب، وأكثبت أي قربت، انظر: أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، جـ١، ص ٢٠٨ .

القبائل العربية الا القليل منها، وكإنما كانت بهذا الخروج الجماعي على اتفاق مسبق، وعبارة الطبرى "وارتدت كل قبيلة عامة أو خاصة إلا قريشا وثقيفا"[١]، تؤكد هذا المعنى.

٢ - وجود القيادات الفاسدة على رأس القبائل التي تزعمت الارتداد، لأن معظمها جاء ليعلن النبوة ادعاء وكذبا، وقد فصل ابن كثير الأمر حين ذكر أن "العرب ارتدت عند وفاة النبى صلى الله عليه وسلم، ما خلا أهل المسجدين مكة والمدينة، وارتدت أسد وغطفان وعليهم طليحة بن خويلد الأسدي، وارتدت كندة ومن يليها وعليهم الأشعث بن قيس الكندي، وارتدت مذحج ومن يليها وعليهم الأسود العنسى، وارتدت ربيعة مع المعرور بن النعمان بن المنذر، وكانت حنيفة مقيمة على أمرها - أي في الارتداد - مع مسيلمة الكذاب، وارتدت سليم مع الفجاءة، وارتدت بنو تميم مع سجاح الكاهنة"[٢].

٣ - التتابع الزمني، ذلك أن موجات الردة التي اجتاحت قبائل كثيرة على النحو السالف ظلت تتوالى في إعلان انفصامها عن تعاليم الإسلام، على تنوع درجاته، ولعل التساؤل الذي يفرض نفسه هنا هو لماذا استشرت نار الردة لتأخذ هذا الانتشار الواسع؟ وينبنى على هذا التساؤل عدة تساؤلات فرعية لعل أهمها لماذا ادعت معظم قيادات الردة - بما فيهم سجاح المتنبئة - النبوة؟ وهل جاء هذا الادعاء من فراغ؟ ولماذا لقيت دعوى الخروج والارتداد هذا القبول الجماعي؟ تساؤلات لها مغزاها، بيد أن الإجابة عليها تقتضي تحليل الموقف السياسي الذي تفجرت خلاله هذه الحركة بكل عناصر تفاعلاته المختلفة، وبالذات منذ إرهاصات ادعاء النبوة في أواخر عصر النبوة مع مسيلمة الكذاب[٣].

٤ - تعدد الأشكال، فلم يكن الذين ناصبوا تعاليم الدين العداء والقطيعة على نهج واحد في عدائهم وقطيعتهم، بل كانوا ثلاثة أصناف، أحدهم ادعى أصحابه النبوة لأنفسهم ودعوا إلى اتباع أباطيلهم بعد أن أنكروا - وما شايعهم - نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ومن هؤلاء مسيلمة والأسود، وطليحة، وسجاح، والثاني فرق فيه أصحابه بين تعاليم الدين، فرأوا أن الصلاة شئ، والزكاة شئ آخر، وإن الالتزام بالأولى لا يفرض الالتزام بالثانية. والثالث أنكر

---

(١) انظر: الطبري، تاريخ الرسل..، مرجع سابق، جـ٣، ص ٢٤٢؛ ابن الأثير، الكامل..، مرجع سابق، جـ٢، ص ٣٤٢، تاريخ ابن خلدون، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٩، جـ٢، ص ٦٥ .

(٢) انظر: ابن كثير، البداية، طبعة ١٩٨٠، جـ٦، ص ٣١١-٣١٢ .

(٣) انظر ابن هشام، مرجع سابق، جـ٤، ص ١٦٠-١٦١، وانظر ايضا ما أورده ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٠، جـ٥، ص ٤٨ وما بعدها.

فيه أصحابه جميع الشرائع، وتركوا الصلاة والزكاة وغيرهما من أمور الدين، عائدين إلى عصر الجاهلية الأولى بكل ما كان فيه من مضادات القيم والأخلاق[1].

٥ - التشتت المكاني، فكل قبيلة من القبائل المرتدة كانت تستوطن جزءا من إقليم المجتمع المسلم قبل أن تعلن ردتها، معنى ذلك أن مصادر الخطر التي أحاطت بهذا المجتمع كانت متعددة الوجهات والمصادر، فهل كانت عناصر الردة تريد أن تخرق جدار التماسك الذي اينعه المجتمع المسلم في عصر النبوة من كل ناحية؟ أم أنها أرادت أن تستنزف موارد الخلافة في معارك متعددة الأماكن لشل فاعلية الحركة في التعامل معها ببعثرة طاقات هذه الحركة؟

ثانيا - أهم الدلالات السياسية لحركة الردة :

لا شك أن في حركة الردة مجالا لاجتهادات المحللين والباحثين قد تختلف رؤاهم تبعا لاختلاف مناهجهم في الاقتراب من هذا الحدث التاريخي بكل أبعاده السياسية، والاقتصادية، والعقيدية، والاجتماعية، وما شاكلها، وأيا كانت هذه المناهج فإن التطور السياسي لأحداث الردة لا يعدو أن يكون جزءا من التطور السياسي للمجتمع المسلم، وعليه فما يجوز على الأخير من ضرورة استقامة المنهج في التحليل، والأصالة في النظر، يجوز على الأول، وليس من الحكمة في شئ أن يظل تاريخ الردة وتحليلها نهبا لكل ناهب، ومطعنا لكل طاعن، وحقلا تمارس فيه التحليلات على اختلاف نشاز هويتها، حين يظل المسلمون عاجزين عن قراءته - أي التطور المرتبط بالردة - قراءة مستقيمة المنهج، والمقصد.

والواقع أن حركة الردة - انطلاقا من هذا التحفظ - كانت لها الدلالات السياسية التالية:-

١ - إن الإسلام لم يكن قد تمكن بعد من قلوب كثير من أفراد القبائل العربية، ذلك أن هؤلاء الأفراد - بلا مبالغة في القول - أصيبوا بنوع من ضيق الأفق وفساد الرؤية، حين فهموا أن الطبيعة الأبدية لأحكام الإسلام وتعاليمه قد تقبل التجزئة أو التبعيض كما ظن بعضهم، أو قد تقبل التوقف والانقطاع كما اعتقد بعضهم الآخر، أو قد تقبل الكفر بها كما أظهره بعضهم الثالث. لقد اجتمعوا رغم اختلاف أشكال ردتهم على أنه لا يحق لأحد بعد الرسول صلى الله عليه وسلم مطالبتهم بالاستمرار في أداء تكاليف الإيمان. فلما انتهت قيادة

---

(١) انظر : المرجع السابق، جـ٦، ص ٣١٢، وانظر أيضا: بدر الدين العينى، عمدة القارى، شرح صحيح البخاري، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، د.ت، جـ٨، ص ٢٤٣ وما بعدها.

النبوة قادهم الفهم الخاطئ للإسلام إلى التحلل من أبدية الرسالة، وفاتهم أن حامل الرسالة بشر تسرى عليه سنن الله في إحياء البشر وأماتتهم.

٢ - إن الروح القبلية التي جاء الإسلام ليستأصل جذورها من العلاقات والمعاملات والعبادات لم يقض عليها تماما عقب إعلان كثير من القبائل الإسلام، فلما قبض الرسول صلى الله عليه وسلم، ارتجت الجزيرة وعادت العصبية من جديد[١]، لتعلن رفض السلطان القرشي، ذلك أن "كاذب ربيعة خير من صادق مضر" كما كان يعتقد بعض المرتدين[٢].

٣ - إن وقع الهزة التي أحدثها الإسلام لتقويم معوج القيم الجاهلية وسقيمها كان عنيفا على بعض من تظاهروا بالإسلام، ولم يكن قبولهم له إلا من قبيل مجاراة الواقع حتى تحين الفرصة لإعادة ما أخذه الإسلام بأحكامه، خاصة من الذين طمعوا في وراثة مجد أكبر، وممارسة زعامة دينية ودنيوية، فذهبوا يستبقون الحوادث قبل أن تسبقهم بدخولهم الإسلام، فلما دخلوه وجدوا ما رغبوا وهما.

٤ - إن رفض العربي الخضوع لأي سلطان أو توجيه يأتيه من أعلى، أو من مركز السلطة السياسية - التي لم يعتد على سلوكياتها التي تخالف ما جبل عليه من حرية الحركة وكثر التنقل والتحول دون أية قيود - كان أحد مصادر رفض السلطان الرئاسى لعاصمة الخلافة، وإن اختلفت القبائل في مسلكها هذا. وهذا الرفض كان ينطوي على تشجيع الانقسام العقيدي وزعزعة مركز السلطة، وهو أمر لم يكن الخليفة الأول أو المسلمون جميعا على استعداد للتسليم به.

٥ - إن الوفود التي جاءت لتعلن إسلامها نيابة عن اقوامها أمام النبي صلى الله عليه وسلم لم تتفهم في معظمها حقيقة الإسلام، أو لم تنقلها بالمنهج السليم[٣]، لقد عادت هذه الوفود إلى أقوامها حاملة لواء الإسلام ظاهريا، دون أن تتحول به إلى سلوك معاشي يتفق وطبيعته، وكأن الله سبحانه قد أرادها - أي الردة - محنة لتقويم التصور ليعود بأصحابه إلى المعنى الحقيقي للإسلام[٤].

٦ - إن مجئ الردة - بكل ملامحها، ودلالاتها السابقة - كان امتحانا ممحصا

---

(١) انظر: محمد حسن بريغش، ظاهرة الردة في المجتمع الإسلامي الأول، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٤، ص١١٩.

(٢) انظر: د. سعيد عبدالفتاح عاشور، أضواء جديدة على حركة الردة في صدر الإسلام، مجلة عالم الفكر، عدد يناير - مارس ١٩٨٢، ص ٢٨٢، عبدالرحمن أبوزهرة، الوحدة الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٩٧٧، ص ١٧.

(٣) انظر خطب هذه الوفود في أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، جـ١، ص١٦٤وما بعدها

(٤) انظر: محمد حسن بريغش، مرجع سابق، ص ١٤٥.

للمجتمع السياسي المسلم في أكثر من ميدان، فقد امتحن في ميدان الثبات على المنهج الذي تركه الرسول صلى الله عليه وسلم وألزم المسلمين اتباعه من بعده، وامتحن كذلك في ميدان فعالية قدرات قيادتها ومدى ما لديها من فهم لطبيعة رسالة الإسلام الحضارية كمنهج متكامل لا يقبل التجزئة[1]، وامتحن أيضا في ميدان القدرة على حشد طاقات الجهاد لتدارك بعض الآثار السلبية للممارسات الخاطئة داخل المجتمع، وامتحن أخيرا في كيفية التصرف مع قطاع من أفراده حين يتقلب بين حالين حال إسلامه، وحال ارتداده بعد إسلامه.

ثالثا - قرار التعامل مع حركة الردة :

آثر الخليفة الأول أن ينزل إلى جماعة المسلمين ليعرف مواقف أعضائها رغم أنه كان يميل إلى قتال المرتدين، وتروى المصادر أنه جمع المهاجرين والأنصار ليعرض عليهم حقيقة الموقف المتأزم، فلما سألهم الخليفة المشورة تباينت وجهات نظرهم، حتى خلص إلى قراره - الذي وافق عليه المسلمون - بقتال المرتدين، وهنا يجب ملاحظة التالي:-

١ - إن الاتفاق على هذا القرار جاء بعد تبادل الحوار والمناظرة وإعمال النصوص المنزلة خلالهما، وهو إن اتفق في ذلك مع قرار السقيفة الذي قضى باختيار الخليفة الأول، إلا أنه اختلف عنه في بعض الوجوه مثل الغاية من اتخاذ القرار، والظرف التاريخي الذي أحاط به، ومدى وجود - أو عدم وجود - قيادة للمسلمين حال اتخاذ القرار، وزعماء الحوار والمناظرة، ومكان اتخاذ القرار، ووجهته.

٢ - إن رأي كثير من الصحابة الذين تقدمهم عمر بن الخطاب في الإدلاء به، كان يميل إلى رفض قتال المرتدين، وكانت حجتهم في ذلك أنه لا ينبغي قتال أحد مادام يقر بالتوحيد، كما أن المرتدين كانوا حديثي عهد بالإسلام، فضلا على أنه ينبغي التريث حتى يعز الإسلام، فيكون قتالهم سهلا ميسورا[2].

٣ - إن رؤية الخليفة في قتال المرتدين انطلقت من اقتناعه أن الكفر كله ملة واحدة، وأن أحكام الإسلام وعباداته تشد بعضها بعضا، فلا إسلام لمن فرق بين الصلاة والزكاة، كما أنه لا حجة لمن فرق بين كلمة التوحيد والزكاة، لأن الثانية من مقتضيات الأولى[3]، فإذا ما أضيف إلى ذلك أن إقرار المرتدين على باطلهم مدعاة لتماديهم في نقض عرى الإسلام وعباداته واحدة تلو الأخرى لكان قتالهم أولى[4]،

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٣٣ - ١٣٤ .

(٢) انظر: العينى، مرجع سابق، جـ٨، ص٢٤٣، ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٠، جـ٦، ص٣١١-٣١٢

(٣) انظر نفس مصادر هامش (٢).

(٤) انظر ما ورد على لسان الخليفة بهذا الشأن في: ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق؛ ص ٨١ .

من هنا كان إصرار الخليفة على رأية "وا لله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، وا لله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها"[1].

٤ – لم يكن اختلاف الصحابة مع الخليفة مثارا بشأن الموقف من الذين ارتدوا مدعين النبوة، أو الذين ارتدوا كفرا بالدين وشرائعه، وإنما كان مثار الاختلاف هو الموقف من الذين منعوا الزكاة، فلما عرضت الآراء وحججها، وتبين للمسلمين أن كفة السند الشرعي تميل إلى رأي الخليفة كانت طاعتهم لقراره حتى قال عمر بن الخطاب بعد أن كان رائدا في رفض قتالهم "وا لله لقد علمت حين عزم ا لله لأبي بكر على قتالهم أنه الحق"[2].

رابعا – الخليفة وتنفيذ قرار تصفية حركة الردة :

لم يفت الخليفة تحصين عاصمة الخلافة – المدينة – تحقيقا لردع أي اعتداء قد يقوم به المرتدون، وهو يعد العدة لتنفيذ قرار القتال، ولقد صدق ما توقع، إذ طمع كثير من الأعراب في المدينة، وأرادوا الإغارة عليها، فخرج والمسلمون يطاردون فلولهم، وعزم على متابعة جهادهم بنفسه، إلا أن بعض الصحابة أشاروا عليه بأن ينيب عنه من قادة المسلمين ورجال حروبهم من يكفونه مؤنة هذا القصد[3]، وقد استصوب الخليفة الرأي فحرك بعض هؤلاء القادة بعد أن عبأ لهم العتاد من الجنود والسلاح وألزمهم اتباع أحد مسلكين مع المرتدين:

أولهما: المسلك السلمي فقد تحدثت المصادر التاريخية عن خطوة اتبعها الخليفة تجسيدا لمسلكه السلمي هذا، فحواها أنه حمل قادة جيوشه نسخا من كتاب واحد يدعو المرتدين إلى الدخول في إسلام من جديد، فإن قبلوا كف عنهم القتال، وإلا كان السيف هو الفاصل، وقد جاء في هذا الكتاب "... وإني بعثت اليكم فلانا في الجيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان، وأمرته أن لا يقاتل أحدا، ولا يقتله حتى يدعوه إلى داعية ا لله، فمن استجاب له أمر وكف وعمل صالحا، قبل منه وأعان عليه، ومن أبى أمرته أن يقاتله على ذلك"[4].

والثاني المسلك القتالي، وهو بديل اتضح للخليفة أن لا مفر من اللجوء إليه لإرجاع

---

(١) انظر : الكاندهلوى بروايات عديدة، مرجع سابق، جـ١، ص ٣٢٠ .

(٢) انظر: الكاندهلوى، مرجع سابق، جـ١، ص ٣٢٠ .

(٣) انظر: د. سعيد عاشور، مرجع سابق، ص ٣١٥، محمد أحمد باشميل، حروب الردة، القاهرة: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٧٩، ص ٣٣ .

(٤) انظر نص هذا الكتاب في: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، جـ٣، ص ٢٥١؛ ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، جـ٢، ص ٣٢٧-٣٢٨ .

بعض القبائل المرتدة، لذا جهز جيوشه، وقسمها إلى أحد عشر لواء، جعل لكل لواء قائدا، حدد له خطته، والهدف الذي ينبغي تحقيقه، وسيرته فيمن تحت يديه من جنود المسلمين، وسيرته أيضا في أهل الردة[1]، أما الخطة العامة للقتال فقد ارتكزت على الآتي[2]:-

١ – ضمنت الخطة أحكام التعاون بين هذه الجيوش جميعها بحيث لا تعمل كأنها منفصلة تحت قيادات مستقلة، وإنما هي رغم تباعد المكان جهاز واحد، وقد تلتقي – أو يلتقي بعضها ببعض – لتفترق، ثم تفترق لتلتقي، كان ذلك الخليفة بالمدينة يدير حركة القتال ومعاركه.

٢ – احتفظ الخليفة بقوة تحمي المدينة – عاصمة الخلافة – واحتفظ بعدد من كبار الصحابة ليستشيرهم، وليشاركوه في توجيه سياسة الخلافة في تلك الفترة.

٣ – أدرك الخليفة أن هناك جيوشا من المسلمين داخل المناطق التي شملتها حركة العصيان والردة، وقد حرص على هؤلاء المسلمين من أن يتعرضوا لنقمة المشركين، ولذلك فإنه أمر قادته باستنفار من يمرون بهم من أهل القوة من المسلمين من جهة، وبضرورة تخلف بعضهم لمنع بلادهم وحمايتها من جهة أخرى.

٤ – طبق الخليفة مبدأ الحرب خدعة مع المرتدين، حين أظهر أن الجيوش تنوى شيئا وهي في حقيقة الأمر كانت تستهدف شيئا آخر، زيادة في الحيطة والحذر من اكتشاف خطته.

وبهذه الخطة المحكمة استطاعت جيوش المسلمين إرجاع بعض المرتدين إلى الحق مع الإسلام، أحيانا بلا قتال، وأحيانا أخرى بالقتال حتى عادت قواعد الأمن راسخة إلى دعوتهم وخلافتهم.

---

(١) من خلال كتاب جامع أعطى لكل قائد منهم نسخة منه، انظر مضمون هذا الكتاب في: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، جـ٣، ص ٢٥٦ وما بعدها.

(٢) انظر بتصرف: د. سعيد عاشور، مرجع سابق، ص ٣١٨ وما بعدها، وانظر فيمن أشاد بقدرة الخليفة الأول على التصدي لحركة الردة:

Fred Mcgrow Ponner, The Early Islamic Conquests, New York: Princeton University Press, 1981, PP. 82-90, Glubb, Op.Cit., P. 110.

المبحث الثالث

الأمة وحدود الاتساع الإقليمي

تحتل دراسة مفهوم الأمة مكانا مهما في التحليل السياسي للظاهرة الإسلامية عامة، وتحليل ظاهرة الأمن خاصة، فالأمة في تحليل الظاهرة الإسلامية هى المخاطبة بأحكام شريعة الإسلام، وهى المكلفة بنقل مدركاتها ومفاهيمها إلى التزام واضح وصريح لتكون - في عقيدتها، ونظمها، وممارساتها- خير أمة أخرجت للناس، والأمة في تحليل ظاهرة الأمن هى الوعاء البشري الذي يشكل أداة الأمن وغايته الوسيطة، لتحقيق الغاية الكبرى في نشر الدعوة والحفاظ عليها، ذلك أن أول ضمانات أمن هذه الدعوة أن يكون الأمن متحققا لمحتضنيها، وحاملي لوائها إلى الناس.

من هنا يصبح الحديث عن مفهوم الأمة ودورها في تحقيق الأمن - أو التفريط فيه - له أهميته، ليس لمحاولة وضع بعض الضوابط المنهاجية التي تنقيه مما قد علق به، أو لمحاولة قياس واقع المسلمين المعاصر من خلاله، بل ولأن ذلك قد يساعد على إيجاد تفسير منطقي ومقبول لظاهرتين يعاني منهما الواقع المسلم المعاصر، أولاهما ظاهرة التردى الحضاري بكل مظاهره من ضعف وتخلف، واتباع لمناهج غير إسلامية، أورثت المجتمع المسلم تداعيات كثيرة أثرت بالسلب على أمنه، والظاهرة الثانية هى انتقاص أطراف بلاد المسلمين في كثير من المواقع والأقاليم التي تنتمي حضاريا إلى الإسلام، لماذا حدثت الظاهرتان؟ وما السبيل إلى تجاوزهما؟ أو بعبارة أدق ما السبيل إلى استعادة الوظيفة الحضارية لهذه الأمة.

المطلب الأول

حقيقة ودلالات مفهوم الأمة

تجدر الإشارة مقدما إلى ملاحظة أن تحليل مفهوم الأمة على مدار هذا المبحث لا ينفصل عن تحليل مفهوم الخلافة، ذلك أن خليفة المسلمين هو إمامهم، فهو أحد مكونات هذه الأمة - وليس من قبيل المصادفة أن يجئ الجذر اللغوي لكلا المفهومين من مادة واحدة هى أم التي تحمل معاني عديدة كما سيرد لاحقا - بجانب علمائها، وبقية رعيتها من عامة المسلمين، وإنما لجأ الباحث إلى التجزئة بين المفهومين لأغراض التحليل والدراسة، ولبيان الأهمية الخاصة للخليفة الشرعي في قيادة أمته لتحقيق الأمن، فضلا على إثبات أن أمنها مهما ارتبط باستمرار وجود هذا الخليفة، فإن مسؤوليتها في الحفاظ عليه تظل باقية وإن سقط خليفتها - لسبب أو آخر - حتى يجئ من يخلفه من بعده ليتولى هذه المسؤولية، وقد سبق القول أن أمن المجتمع السياسي لا قيمة له بدون وجود القائد الذي يحرس الدين ويسوس الدنيا به.

وبداية فإن مادة أم المأخوذ منها لفظ الأمة لها أكثر من معنى، منها القصد، والشرعة والدين، والقرن من الناس، والجيل، والجنس، والرجل الذي لانظير له، والحين والملك، والطاعة، والعالم، والقوم، والطريقة. وجماع هذه المعاني، وأصلها المقصد ولذا قال ابن منظور، "إن معنى الأمة في الدين أن مقصدهم واحد"[(١)].

فكأن جوهر الأمة هو وحدة مقصدها[(٢)]، ومقصد الأمة الإسلامية الواحد هو تحقيق

---

(١) انظر مادة أم في : ابن منظور، مرجع سابق، ص ١٣٢-١٣٩، انظر بعض المعاني والدلالات المختلفة لمفهوم الأمة في : د. مصطفى كمال وصفى، مصنفة النظم الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٩١ وما بعدها؛ د. منى أبوالفضل، مفهوم الأمة في الإسلام في دلالات اليقظة الإسلامية المعاصرة، بحث منشور مقدم إلى ندوة النظرية السياسية في الإسلام، التي نظمها المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة: ٥-٦ مايو ١٩٨١؛ د. أحمد البغدادي "المضمون السياسي لمفهوم الأمة في القرآن"، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد الثاني، السنة العاشرة يونيو ١٩٨٢، ص ٧-٢٢ . د. محمد المبارك، "مفهوم الأمة بين النظريات الاجتماعية والتصور الإسلامي"، الأمة، العدد الأول، السنة الثانية، محرم ١٤٠٢هـ، ص ١٠-١٥؛ د. مصطفى كمال وصفى "الأمة الإسلامية، وتركيبها الدستوري"، الأمة، العدد السادس السنة الأولى، جمادى الآخرة ١٤٠١هـ، ص ٢٩-٣٢. وأنظر أيضا:

Fazlur Rahmman, "The Principle of Shura and the Role of The Ummah in Islam" in Mutaz Ahmed, Op.Cit., PP. 87-96, Syed Barakat Ahmed, "Non Muslims and The Umma", Studies in Islam,Vol;XXIV,No.3, Autumn, 1985, PP. 80 - 118, A.Kram Raslan, OP. Cit., PP. 52-76.

(٢) رغم وضوح الأصل اللغوي لكلمة الأمة في العربية إلا أن دائرة المعارف الإسلامية - في نسختها العربية المترجمة - انكرت ذلك، فزعمت أن الكلمة دخيلة، ومأخوذه من الكلمة العبرية "أما" أو من الكلمة الآرامية "أميثا" فلاصلة مباشرة بينها وبين كلمة أمة - العربية - التي تدل على معان أخرى، وقد رد القائمون بترجمة وتعريب هذه الموسوعة باستفاضة على ذلك انظر: دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة وتعريب د. إبراهيم

عبوديتها وعبادتها لله تعالى في نفسها أولا ﴿إن هذه أمتكم أمة واحدة وإنا ربكم فاعبدون﴾[١]، ثم دعوة الناس إلى التوحيد ثانيا ﴿وممن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾[٢]، وقد حدد القرآن الكريم مضمون دعوة الأمة غيرها في قوله تعالى ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾[٣]، وقوله ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر..﴾[٤]، ولذلك كان جديرا بكل من يحقق كلمة التوحيد في نفسه، أو يدعو اليها أن ينتسب إلى أمة محمد صلى الله عليه وسلم، في اتباع منهجه والاقتداء به، وتحمل عبء هذا المنهج بعده، وفي إطار ذلك يجب أن تفهم نسبة الأمة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في أكثر من حديث نبوي، كما في حديث "إن الله عز وجل تجاوز لأمتي عما حدثت به نفسها ما لم تعمل، أو تكلم به"[٥]، وحديث "اللهم من ولى من أمر أمتي شيئا فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولى من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فارفق به"[٦].

وعبادة الأمة لله الواحد، واتباعها للمنهج الواحد الذي أرسل به النبى صلى الله عليه وسلم هو الذي يعطيها تميزها عن غيرها من الأمم بأوصاف الوسطية، والخيرية، والدعوة، وغيرها من الأوصاف التي ذكرتها الأصول المنزلة، فضلا على إعطائها أساسا للأنتماء ينطلق من العقيدة ليستوعب كافة الانتماءات الأخرى، وبهذا المعنى الموجز يحمل مفهوم الأمة الإسلامية عدة دلالات:

الدلالة الأولى : الأمة رباط عقيدي :

فما يميز هذه الأمة أنها أمة التوحيد، والتوحيد هو الذي يخلع على أبنائها صفة الإسلام فإذا هم مسلمون ﴿هو سماكم المسلمين من قبل﴾[٧]، ويفرض عليهم أن يكونوا رباطا واحدا ﴿ان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾[٨] وأن تكون ذمتهم واحدة، فمن اعتدى منهم عليها كانت عليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين[٩]، وقد سبق الحديث عن آثار التوحيد الأمنية، أما بالنسبة للأمة بصفة خاصة، فيمكن

خورشيد وآخرون، القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٩، جـ٤، ص ٤١١-٤١٥.

(١) سورة الأنبياء، الآية ٩٢

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٨١ .

(٣) سورة آل عمران، ١٠٤ .

(٤) سورة آل عمران، ١١٠ .

(٥) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٤٧ .

(٦) انظر: المرجع السابق،جـ١٢، ص ٢١٢-٢١٣ .

(٧) سورة الحج، الآية ٧٨ .

(٨) سورة الأنبياء، الآية ٩٢ . وانظر تفسير الآية في: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ١٧، ص ٨٥ .

(٩) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، جـ٨، ص ٥١٣-٥١٢.

القول أن ارتكانها على التوحيد له أكثر من مغزى واحد.

وأول ذلك أنه يجعل بقاء الأمة مرتبطة بالعلة - أي الرسالة الإلهية - وليس بالمعلول - أي حاكمها - وصحيح أن الإمامة هى الرمز المجسد للأمة، والممثلة لها، وأداتها التنفيذية التي تقوم بمصالحها، ألا أن اختفاء الإمامة - كما سبق - لاينفي وجود الأمة لأنها المستودع البشري للرسالة[1].

والمغزى الثاني أن التوحيد هو الذي يقيم أساس الجماعة المسلمة على رباط معنوي لاتنفصم عراه ﴿**فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن با لله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها**﴾[2]، فالأمة - إذاً - مفهوم معنوي وحضاري، وهى انتماء دينى، حيث يسيطر كتاب واحد، وتعاليم واحدة، واتباع واحد[3].

أما المغزى الثالث فإن الاستعلاء الذي يصنعه التوحيد للأمة هو استعلاء ديني[4]، أما غيرها من الأمم فإما أنها تدخل فيها فتستعلى باستعلائها، أو أن تبقى على ماهي عليه من ديانات، ولكن لايسمح لها بفرض نفوذها واستعلائها على المسلمين ﴿**و لله العزة ولرسوله وللمؤمنين**﴾[5]، فالاستعلاء هنا قائم على الارتقاء الدينى النابع من تطابق ممارسات الأمة ومثاليات التوحيد، فإذا بها أمة مختارة - مجعولة ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطا**﴾[6]- لكى تتحمل رسالتها الحضارية القيادية على هدى من دينها.

والمغزى الرابع أن التوحيد يصبغ الأمة بنمط قيمي توحيدي يجعل الأخوة في ا لله، والحب فيه، وكذا البغض والكره، والتواصى بالحق والصبر، والاعتصام بحبل ا لله جميعا، والطاعة لله ولرسوله، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، بعض خصائصها المهمة، كما يجعل رؤاها واحدة، وشعورها واحدا، وعملها واحدا، وحضارتها واحدة[7].

أما المغزى الأخير فإن الأمة - من منطلق التوحيد نفسه - لامكان فيها لاستعلاء أحد على أحد من أبنائها، إلا بقدر تفاعلهم بالتوحيد ومعه، وذلك مقام التقوى، فالكل سواء، والكل من ابناء هذه الأمة، وليس في الشريعة الإسلامية مادة تعطى مسلما ما لا تعطى مسلما آخر من الحقوق في العبادات والمعاملات، والاجتماع، والاقتصاد،

---

(١) انظر: د. منى أبوالفضل "مفهوم الأمة في الإسلام": في دلالات اليقظة الإسلامية، مرجع سابق،ص١-٢.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٦ .

(٣) انظر مقدمة د. حامد ربيع في تحقيقه لسلوك المالك لابن أبى الربيع، مرجع سابق، جـ١، ص ٩١ .

(٥) انظر في تحليل المفهوم وتميزه عن العنصرية في مقدمة د. حامد ربيع في تحقيق سلوك المالك، مرجع سابق، جـ١، ص ٨٧.

(٥) سورة المنافقون، الآية ٨ .

(٦) سورة البقرة، الآية ١٤٣.

(٧) انظر: د. إسماعيل راجى الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٩-٢٠ .

والسياسة، وما إليها من شعب الحياة الإنسانية.

الدلالة الثانية : وسطية الأمة عدل واعتدال:

وهذا هو المتبادر من قوله تعالى ﴿**وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا**﴾[1]، وقد اجتهد المفسرون لتحقيق معنى الوسط، فذهب أكثرهم إلى أن أصل الوسط العدل والخير، فأحمد الأشياء أوسطها بلا تفريط أو إفراط، ومال بعضهم إلى تفضيل أنه التوسط في الدين، فلا أهله أهل غلو فيه كالنصارى الذين غلوا بالترهب وقولهم في عيسى ما قالوا فيه، ولا هم أهل تقصير فيه تقصير كاليهود الذين بدلوا كتاب الله، وقتلوا أنبياءهم، وكذبوا على ربهم، وكفروا به، ولكنهم أهل توسط، واعتدال، فوصفهم الله بذلك، إذ كان أحب الأمور إلى الله أوسطها[2]، ولذلك خصهم الله بأكمل الشرائع، وأقوم المناهج، وأوضح المذاهب[3]، وهنا يجب ملاحظة:

-إن تحقق الوسط في الأمة ليس نابعا من ذاتها بلا سبب، وإنما لكونها أمة عدل وخير، فإذا خرجت من العدل إلى الجور، أو من الخير إلى الشر، فقد خرجت بهذا الابتداع من الوسط إلى أحد الطرفين الآخرين، فإما مالت إلى التفريط في دينها، أو جنحت إلى الإفراط فيه، أو جمعت بينهما[4].

-مادامت الآية القرانية عمدت إلى وصف الأمة بالوسط دون تحديد لأي مجال أو ميدان لهذا الوسط - أي جاء الوصف على هيئة الاسم النكرة لا المعرف - فذلك يوحى أنه وسط يسع كل شئ يستقيم عليه أمر الحياة.

-ليست وسطية الإسلام وسطا حسابيا حيث الجمع بين الأعداد وأخذ متوسطها في عملية ذهنية مجردة، وإنما هى وسطية قيم تسرى في كافة شؤون الحياة ماديها، ومعنويها، فلا ترتبط بالكم من حيث هو عدد قد لايكون بلا منفعة، إذ ليس في تراكم العدد مجلبة للخير، إذا كان غثاء لا قوة فيه أو إيمان ﴿**وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين**﴾[5]، ولكن الخير في الثبات على القيم التي تضبط البيئة التي يعمل خلالها الكم، حتى ولو كان قليلا ﴿**كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين**﴾[6].

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٤٣ .

(٢) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ٣، ص ١٤١؛ القرطبي، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٤١ .

(٣) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ١، ص ١٩٠ .

(٤) انظر: تفسير المنار للإمام محمد عبده، مرجع سابق، جـ٢، ص ٤-٥ .

(٥) سورة يوسف، الآية ١٠٣ .

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٤٩ .

الدلالة الثالثة : خيرية الأمة في تدينها وليست في عنصريتها :

وذلك ما جاء في قوله تعالى ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون با لله**﴾[1]، والخيرية التي وصفت بها الأمة لها سماتها المحددة.

فهى خيرية مشروطة بما ورد في الآية من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإيمان، ومن ثم فمن اتبع المسلمين فيها كان له حكمهم لا محالة، وفي الحديث "من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة ا لله وذمة رسوله فلا تخفروا ا لله في ذمته"[2]، وفي آخر "من شهد أن لا إله إلا ا لله، واستقبل قبلتنا، وصلى صلاتنا، وأكل ذبيحتنا فهو المسلم له ما للمسلم وعليه ما على المسلم"[3].

وهى خيرية تبليغ ودعوة، فأمة الخير لا ينبغي إلا أن تبلغ عن ربها وعن رسولها، أي لابد أن تكون واجهة حضارية للخير الذي يغلفها بالتزام سننه وقيمه، وبدعوة غيرها اليه، فليس هناك انغلاق في نشر هذا الخير، وليس هناك استئثار به أو أنانية في حجبه عن الناس ﴿**الذين يبلغون رسالات ا لله ويخشونه ولايخشون أحدا إلا ا لله، وكفى با لله حسيبا**﴾[4]، أو دعوتهم إليه ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾[5].

وهى خيرية مجعولة وفق الإرادة الإلهية لتكون الأمة في الطليعة والقيادة، تنشر الخير لا الشر في هذه الارض، تعطى غيرها من الأمم مما لديها من خير دينها، في الاعتقاد، والتصور، والنظام، والخلق، والمعرفة، والعلم[6]، وهو ليس عطاء تفضل يعلوه الامتنان على الناس ولكنه عطاء واجب تحتمه على الأمة مكانة الخير التي تبوأتها.

كذلك فإن خيرية الأمة مستمرة، ولا تنقطع، مادامت شرائطها الثلاثة موجودة، ولذلك علق ابن كثير على ما ذكره ابن عباس من تخصيص الآية وقصر معناها على الذين هاجروا مع رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم من مكة إلى المدينة، فقال: "والصحيح أن هذه الآية عامة في جميع الأمة، كل قرن بحسبه، وخير قرونهم الذين بعث فيهم رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم، ثم الذين يلونهم"[7]، ولذلك ورد في الآية

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١١٠.

(٢) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، جـ٣، ص ٥٣.

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) سورة الأحزاب، الآية ٣٩ .

(٥) سورة آل عمران، الآية ١٠٤ .

(٦) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ١، ص ١٠٤ .

(٧) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ١، ص ٣٩١.

الأخرى ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا﴾.

وأخيراً فإنها خيرية تفضيل على غيرها من الأمم، لما جاء في الحديث "أنتم متمون سبعين أمة أنتم خيرها وأكرمها على الله"[1]، وفي آخر "جعلت أمتي خير الأمم"[2]، وإنما حازت هذا التفضيل والسبق في الخيرات بنبيها محمد صلى الله عليه وسلم الذي بعثه الله بشرع كامل عظيم لم يعطه نبي قبله، ولا رسول من الرسل، وقد جاء في الحديث "أعطيت ما لم يعط أحدا من الأنبياء، فقلنا يارسول الله ما هو؟ قال: نصرت بالرعب، وأعطيت مفاتيح الأرض، وسميت أحمد، وجعل التراب لي طهورا، وجعلت أمتي خير الأمم"[3].

الدلالة الرابعة : أنها حقيقة قيمية وليست إقليمية :

أما أن الأمة رباط قيمى فذلك راجع إلى العقيدة الواحدة التي على أساسها يميز المسلم من غيره، ووفقها يؤصل نظام القيم الذي يؤلف بين المسلمين، وأما أنها ليست إقليمية فذلك يقضى أن الحدود الأرضية لاتقف عائقا في تشكيل الانتماء وتوحيد الوجهة، وإن اشترط الوجود المادى للأمة وجود الكيان الأرضي الذي يسميه الفقهاء دار الإسلام، فالعقيدة تَجُبُّ إذاً ما عداها من انتماءات.

فالإسلام لا يعترف بالحدود المصطنعة أو الفواصل الجغرافية التي تمزق الأمة إلى أشلاء وأوزاع متناثرة، أو التي تبعثر وحدتها بسبب النزاع على الحدود والأرض، فهو كدين أشمل من الجغرافيا المصطنعة، وأبقى من هذه الحدود، وأبعد رؤية من هذه الإقليمية الضيقة.

كما أن جنسية المسلم عقيدته، وليس ثمة شئ آخر غيرها، وهذا يضمن للمسلم القضاء على كافة المفاسد التي يفعلها ارتباط الإنسان بجنسية وضعية منذ حطم القرآن الانتماء إلى الكواكب، والأسرة، والأشخاص، والفكرة الفاسدة، والأرض، والآباء، والأبناء، وما شاكلها، كما ينأى بالمسلم عن المشاكل التي تنجم عن الجنسية بالمفهوم الوضعي، والتي منها جعل العداء مشروعا: بسببها وتأصيل الأثرة في النفوس، والسطحية في الانتماء لعدم وجود جذر راسخ لها، والاستعلاء على الناس، وتقييد الحريات، والتجزئ المستمر، فضلا على أن ملازمة العقيدة للمسلم مادام موحدا بها لا توقعه في شرك عدم التجنس، إن حيل بينه وبين اكتساب جنسية دولة ما، أو شرك ازدواج

---

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) انظر: المرجع السابق، وانظر أيضا: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، جـ١٧، ص ٨٥-٨٦.

(٣) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ١، ص ٣٩١.

الجنسية، إذا كان العداء مستحكما بين الدول التي ينتمي إلى جنسياتها[1].

كذلك يؤدى تحطيم الحواجز الجغرافية إلى توثيق أواصر الأخوة بين المسلمين فلا تفرقهم أوطان، ولا عصبيات ولا مذاهب، ولاغير ذلك من الروابط الزائلة، إذ يصير للمسلم حق الأخوة على المسلم أينما حل، وأينما كان موقعه وداره، فلا جنسية غير الجنسية المشتركة بين جميع المسلمين التي يكفى لثبوتها عدم تعقيد الإجراءات أو الوقوع بين دائرة المن بالمنح والإعطاء، أو دائرة التهديد بالمنع والإمساك، لأنها إنما تثبت بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله[2].

ولعل استعلاء الأمة على رباط الحدود يتوافق مع عالمية دعوتها، فالأمة صاحبة الرسالة العالمية لا ينبغي أن يأسرها إيمانها في مكان ثابت من الأرض، إنه إن فرض عليها أن يكون لها منطلق أرضى تؤسس دعوتها عليه فإنه يطالبها أن تتحرك في كل مكان من الأرض حولها لتنشر دعوتها، كما يطالب المسلم في أية بقعة منها أن يكون خاضعا للمبدأ الإيماني في المقام الأول قبل أن يخضع لأي تشريع آخر، وهذا ما يفعله التوحيد بالمسلمين في كافة أنحاء الأرض.

ويبقى أن التجنس بالعقيدة تجنس ثابت، لا يسري عليه التغير إلا بتغير أهله عنه **﴿يثبت الله الذي آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة. ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء﴾**[3]، وثبات الأصل لم يأت اعتباطا، وإنما أحدثه فعل ثلاثة عوامل مجتمعة؛ أبدية المصدر الذي لايقبل إلا الإيمان به، ومعانقته للفطرة الإنسانية في نقائها وعدم تلوثها بغبش الشرك والإلحاد، وصدق مُبَلِغه إلى الناس[4]، **﴿ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شئ وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾**[5].

الدلالة الخامسة : الأمة كيان حضاري يضم المسلم وغير المسلم :

فحق المواطن المقيم في المجتمع المسلم ينسحب على المسلم وغير المسلم ذميا بل وقد يلحق بالمشرك، وقد أكد ميثاق المدينة ذلك، حين ذكر في أحد بنوده عن المسلمين "أنهم أمة واحدة من دون الناس"، فأعلى رباط الدين على رباط القبيلة، كما أثبت المواطنة لليهود من بنى عوف، وبنى الحارث، وبنى ساعدة، وبنو جشم ومن عداهم، بل إن

---

(١) انظر تأصيلا لمفهوم الجنسية ومشاكلها المختلفة في المفهوم القانوني الوضعي في: د. أحمد حمد، فقه الجنسيات. دراسة مقارنة، طنطا؛ دار الكتب الجامعية، ١٤٠٧هـ، ص ١٧ ومابعدها.

(٢) انظر: د. عبدالله عزام، الرسالة الخالدة، مرجع سابق، ص ١٥٩-١٦١ .

(٣) سورة إبراهيم، الآية ٢٧ .

(٤) انظر: د. أحمد حمد، مرجع سابق، ص ١٠١-١٠٣ .

(٥) سورة يوسف، الآية ١١١ .

بعض النصوص تشير إلى واجبات على المشركين من أهل المدينة بما يفيد أنهم دخلوا في حكم الدولة الجديدة وخضعو لأسس تنظيمها التي وردت في وثيقتها، مثل ما ورد من "انه لايجير مشرك مالاً لقريش، ولانفسا، ولا يحول دونه على مؤمن"[1].

وبموجب حق المواطنة هذا نظمت الأحكام الشرعية - سواء التي وردت مباشرة في الأصول المنزلة، أو التي استنبطها الفقهاء المسلمون من هذه الأصول - أسس العلاقة مع غير المسلمين الذين يقيمون بين المسلمين، وكفلت لهم حقوقا، ورتبت عليهم التزامات، مقصدها العام حفظ ذمتهم في أنفسهم وأموالهم، ليعيشوا حياة مستقرة آمنة، ولذلك تفصيل لاحق.

---

(١) انظر نص الوثيقة وتحليلا لموادها في: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ٥٠ ومابعدها.

المطلب الثاني

الأمة وتحقيق الأمن

ليس أضمن لتحقيق أمن الأمة من مجيئها على هيئة الأوصاف التي نعتتها بها الأصول المنزلة من الوسطية والخيرية والقيمية، وما عداها من أوصاف عقيدية، لكن الأمة -وكما سبق- لاتكتسب ذلك لذاتها، إذ تقع عليها تبعات جسام، فإن فعلتها فقد استكملت - بالجمع بين المبدأ الإيماني والحركة الصالحة- شرائط الأمن، ومن هذه التبعات:-

أولا - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وهذا المبدأ الإيماني تعرض له كثير من العلماء والباحثين بالشرح والتحليل، وعرجوا به نحو جوانب فقهية كثيرة، بما يغنى عن التكرار، لذا يكفى القول أن في إعمال هذا المبدأ نشرا لأمن الأمة من جهات عديدة.

فمن جهة أولى يعد هذا المبدأ الحارس الأمين للأمة من حيث يحفظ دينها وشريعتها من أية محاولات للنيل أو التشكيك أو الاعتداء، ولذلك يقول ابن الأخوة بقوله: "..فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القطب الأعظم في الدين وهو المهم الذي ابتعث الله به النبيين أجمعين، ولو طوى بساطة، وأهمل عمله وعلمه، لتعطلت النبوة، واضمحلت الديانة وعمت الفترة، ونسيت الصلاة، وشاعت الجهالة، وانتشر الفساد، واتسع الخرق، وخربت البلاد، وهلك العباد، وإن لم يشعروا بالهلاك إلى يوم التناد.."[(١)].

وهو من جهة ثانية مبدأ يلاحق الخطأ والخطل في أي موقع، وفي أي مكان، إنه رد الفعل القوى الذي يربى في الأمة حاسة اليقظة الدائمة لقياس كل سلوك بميزانه، فإن استقام مع الميزان اطمأنت إلى أن الحركة لا تسير سيرا متعرجا، وإلا فإن تصحيح الخطأ وتداركه لتعود الاستقامة أمراً لا مفر منه من جديد، ولعل هذا ما دفع ابن تيمية إلى القول: "وكل بشر على وجه الأرض فلابد له من أمر ونهي، ولابد أن يأمر وينهي حتى لو أنه وحده لكان يأمر نفسه وينهاها، إما بمعروف وإما بمنكر.."[(٢)]- لا يأتى إلا بكل ما هو صالح، ولأن المنكر - من حيث هو "كل فعل أو قول لاينبغي فعله أو قوله طبقا لنصوص الشريعة"[(٣)].- لا يأتى إلا بكل ما هو فاسد.

---

(١) انظر: محمد بن محمد بن أحمد القرشي المعروف بابن الأخوة، معالم القربة في أحكام الحسبة، تحقيق د. محمد محمود شعبان وصديق أحمد عيسى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦، ص ٦١.

(٢) انظر: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ١٥٣-١٥٤ .

(٣) انظر المرجع السابق. ولاحظ بصفة الخاصة التحليل المستفيض الوافي لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أورده ص ١٥٢-١٧٨ .

وهو من جهة رابعة تطهير للجسد الاجتماعي من كافة الأوبئة التي قد تعلق به، مهما كان عظمها وقوتها، والرسول صلى الله عليه وسلم لما أمر بهذا التطهير حرص على توفير بدائل إزالة هذه الأوبئة، وفقا لحديث "من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"[1] وكان علي بن أبي طالب يقول: "فمن أمر بالمعروف شد ظهر المؤمنين، ومن نهى عن المنكر أرغم أنف المنافقين، ومن أبغض الفاسق وغضب لله غضب الله له."[2].

ثانياً - إفساح المكان لريادة العلماء :

حتى يستقيم شأن العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم، وحتى لاتكون ثمة كلمة غير كلمة الشرع، ضابطا وحاكما ومر[illegible]ا نهائيا في كل قضايا هذه العلاقة، إن دور العلماء في تحقيق أمن الأمة يتطلب منهم رعاية أمانة العلم النافع، ولذلك معانيه.

فهم مطالبون بصدق العلم، وخشية الله فيه، ﴿**إنما يخشى الله من عباده العلماء**﴾[3]، وقد نقل القرطبي أقوالاً لبعض العلماء في معنى الخشية "فعن أنس من لم يخش الله تعالى فليس بعالم. وقال مجاهد: إنما العالم من خشي الله عز وجل، وعن ابن مسعود: كفى بخشية الله تعالى علما، والاغترار جهلا.. وقيل لسعد بن إبراهيم: من أفقه أهل المدينة. قال: أتقاهم لله عز وجل، وعن على بن أبي طالب "إن الفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يرخص لهم في معاصى الله تعالى، ولم يؤمنهم من عذاب الله، ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى غيره"[4].

وهم مطالبون كذلك بالنصح، ولايصيرون وفد الشيطان بين الرعية والحكام، وقد سئل ابن عمر عنهم فقال: "قوم يدخلون على هؤلاء الأمراء فينمون إليهم الحديث، ويسعون في المسلمين بالكذب، فيجازون الجوائز، ويعطون عليه العطايا"[5]، وقال عطاء "لايحل لأحد أن يعين ظالما ولا يكتب له، ولا يصحبه، وإنه إن فعل شيئا من ذلك فقد صار معيناً للظالمين"[6]، وقد قال الحق تعالى ﴿**فلن أكون ظهيرا للمجرمين**﴾[7].

وهم أيضا مطالبون بالاجتهاد والبحث عن كل علم نافع للمسلمين، ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**﴾[8]، ﴿**وقل ربٌ زدني علما**﴾[9]، وفي

---

(١) انظر: النووى، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١٠٠ .

(٢) انظر: ابن الأخوة، مرجع سابق، ص ٦٤.

(٣) سورة فاطر، الآية ٢٨ .

(٤) انظر: القرطبي، مرجع سابق، جـ١٤، ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٥) انظر: المرجع السابق، جـ٨، ص ١٨٥ .

(٦) انظر: المرجع السابق، جـ١٣، ص ٢٦٣.

(٧) سورة القصص، الآية ١٧ .

(٨) سورة المجادلة، الآية ١١ .

الحديث "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين. وإنما العلم بالتعلم"[1].

وهم مطالبون بجانب البحث وتحصيل العلم بمجابهة مدعى العلم، أو الخائضين فيه بلا فقه، وقد جاء في الحديث "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين"[2].

وهم أخيرا مطالبون بالقدوة في الممارسة، خاصة إذا ما حدث اختلاف في تأويل بعض المسائل، مادام العلم بالتعلم، وقد كان الصحابة - على علمهم يختلفون في المسائل، ولكن في إطار من أخلاقيات العلم، وقد روى "أن عمر بن الخطاب وعثمان ابن عفان كانا يتنازعان في المسألة بينهما، حتى يقول الناظر إليهما لا يجتمعان أبدا، فما يفترقان إلا على أحسنه وأجمله"[3]، وليس من الانتقاص في شئ أن يراجع العالم نفسه أو أن يراجعه غيره، فقد روى "أن رجلا سأل عليا عن مسألة، فقال فيها، فقال الرجل: ليس هكذا، ولكن كذا، وكذا. فقال علي: أصبت وأخطأت، وفوق كل ذى علم عليم"[4]. ثم إن عمر بن الخطاب راجعته امرأة فاعترف بصوابها وخطأ رأيه[5]، لكن شتان بين الاختلاف لاستخلاص الحق، والاختلاف لاستخلاص ما قد يرضى هوى، أو حاكما فيترتب عليه خطر عظيم بالأمة، وتاريخ المسلمين حافل بنماذج العلماء الذين أبوا أن يكونوا في مثل هذا الموقف، انتصارا للشريعة"[6].

ثالثاً – تماسك البنيان الاجتماعي للأمة :

وهو عنوان الأمة الواحدة الواعية لرسالتها الاستخلافية، وهو التعاضد، والتساند، والتكامل، وإن اختلفت الميول والطباع والأوضاع، وهو وسيلة التناصر لرفع الظلم، أو ايقافه في المجتمع المسلم، ولذلك أولته النصوص المنزلة اهتماما خاصا فزكت مصادر استمراره، وسدت منافذ سقوطه، بطرائق شتى.

فمنها التحريض والحث على التعاون ونبذ الفرقة والانقسام **﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾**[7]، والإشادة بفضل الجسد الواحد في

---

(٩) سورة طه، الآية ١١٤ .

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، جـ١، ص ٢٥٤ .

(٢) انظر: علاء الدين على المتقى، جـ٧، ١٧٦ . وانظر ص :

(٣) انظر: المرجع السابق، جـ٧، ص ٣٠١ .

(٤) انظر: المرجع السابق، جـ٧، ص ٣٠١-٣٠٢ .

(٥) انظر: تاريخ عمر بن الخطاب لابن الجوزئ، مرجع سابق، ص ١٧٢-١٧٣ .

(٦) انظر النماذج التي وردت في : عبدالعزيز البدري، الإسلام بين العلماء والحكام، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ١٩٦٦، مواضع متفرقة.

(٧) سورة المائدة، الآية ٢ .

حديث "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"[1]، وفي آخر "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا"[2].

ومنها كذلك تأسيس التفاضل على الكفاءة والجدارة معبرا عنها في الالتزام بعقيدة التوحيد قولا وعملا، بصرف النظر عن مواصفات لا اختيار فيها، كاللون، والعرق، والجنس، واللغة، وما شاكلها ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[3]، وفي الحديث "يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لافضل لعربي على عجمي، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى خيركم عند الله أتقاكم"[4].

ومن طرائق التماسك أيضا تحصين الأمة من اجتناب الموبقات كالتي وردت في حديث "اجتنبوا السبع الموبقات. قيل يا رسول الله وما هن؟ قال: الشرك بالله. والسحر. وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل مال اليتيم. وأكل الربا. والتولى يوم الزحف. وقذف المحصنات الغافلات"[5]، وضرب الشرع الأمثال على عاقبة القدوة الصالحة في المجتمع المسلم، مثل ما ورد في نماذج الحديث النبوي "سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله. الإمام العادل. وشاب نشأ في عبادة ربه. ورجل قلبه معلق في المساجد. ورجلان تحابا في الله. ورجل تصدق بصدقة فإخفاها حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه. ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه"[6].

ومن طرائقه الاعتراف بالاختلاف المفضي إلى تدعيم التماسك لاتحطيمه -كما سيرد- اعترافا بتعددية البشر وعدم تساوى ميولهم وطبائعهم، وقد جاء في الحديث "اختلاف أمتي رحمة"[7]، ونقل النووى عن بعض الفقهاء قولهم "والاختلاف في الدين ثلاثة أقسام، أحدها في إثبات الصانع ووحدانيته، وإنكار ذلك كفر. والثاني في صفاته ومشيئته، وإنكارها بدعة. والثالث في أحكام الفروع المحتملة وجوها. فهذا جعله الله

---

(١) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٦، ص ١٤٠ .

(٢) انظر: المرجع السابق، جـ١٦، ص ١٣٩ .

(٣) سورة الحجرات، الآية ١٣ .

(٤) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، جـ١٤، ص ٢ .

(٥) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ٢، ص ٨٣ .

(٦) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، جـ٤، ص ٢٤-٢٩ .

(٧) رغم أن محققى كنز العمال نقلا عن المناوى في فيض القدير أنه لم يجد لهذا الحديث سندا صحيحا، وعن الحافظ العراقي أن سنده ضعيف، انظر جـ٧، ص ١٣٦، إلا أن النووى نقل عن الخطابي إنكاره ذلك، وشنه هجوما شديد اللهجة على الجاحظ، وإسحق الموصلي باعتبار أنهما اعترضا على الحديث، والغريب أن النووى نقل رأى الخطابي، ولم يعلق عليه، بما يفيد صحة الحديث عنده. انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١١، ص ٩١-٩٢ . وانظر ما ذكره ابن العربي في أحكام القرآن عن الاختلاف المحظور شرعا، جـ١، ص ٢٩٠ .

تعالى رحمة وكرامة للعلماء، وهو المراد بحديث اختلاف أمتي رحمة"[1].

ويبقى كذلك من طرائق التماسك اعتبار ذمة المسلمين واحدة[2]، وإزكاء روح التكافل الاجتماعي بينهم، فضلا على تشريع العقوبة، وفرض ما يردع مرتكب الجريمة، بالحدود ، أو التعازير.

رابعا – التجديد الدائم للبناء الحضاري :

يطلب الإسلام من أمة التوحيد أن تظل على مستوى عصرها دائما، فلا يسبقها، ولا تتأخر عنه، ولا يضغط عليها، ولا تتهرب منه، فيبدو أن ثمة خللا في المنهج الإيماني الذي يسيرها حيث لا خلل هناك فيه، وإنما الخلل الحقيقي في عجزها عن ربطه بواقعها، وربط واقعها به، ذلك أن التجديد عملية إبداعية، سندها الشرع الحنيف، وأداتها العقل المجدد، ووجهتها الواقع المعاش، يشهد لذلك الحديث النبوي "إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"[3] والحديث الآخر "لايزال الله يغرس في هذا الدين غرسا يستعملهم فيه لطاعته إلى يوم القيامة"[4].

وإذا كان تصور الخلل في الشرع منتفيا، لأنه قد بلغ مرتبة الكمال الالهى ﴿**ما فرطنا في الكتاب من شئ**﴾[5]، وتمامه ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى. ورضيت لكم الإسلام دينا**﴾[6]، فإن الخلل وارد على أداة التجديد – العقل المبدع – ووجهته – الواقع المعاش– والخلل فيهما هو في حقيقته نتاج عدم القدرة على التوفيق بين السنن الإلهية والسنن الكونية، حتى ليبدو كل نمط منها وكأنه يسير في واد مختلف عن غيره، على غير ما أراد الله سبحانه للكون والحياة والإنسان.

فالدين إذاً لا يتجدد في ذاته، وإنما جاء التعبير مجازيا "يجدد لها دينها" ليلقى بالمسؤولية على المتحمل أمانته، فإما حافظ عليه في حياته، وإما ضيعه فيها – وإن ظل الحفظ الإلهى له باقيا – فذلك شر له ﴿**فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداى فلا يضل ولا يشقى.**

---

(١) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١١، ص ٩١-٩٢.

(٢) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، جـ٨، ص ٢١٣ – ٢١٥ .

(٣) انظر: علاء الدين على المتقى، مرجع سابق، جـ١٢، ص ١٩٣ . وهذا الحديث يثير الأقاويل في سنده ودرجة صحته. وقد ذكر علاء الدين على المتقي نقلا عن المناوى في فيض القدير أن سنده صحيح. انظر أيضا: عبدالمتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٣٨٢هـ – ١٩٦٢م، ص ٨-١١، سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٤٥.

(٤) انظر: علاء الدين على المتقي، مرجع سابق، جـ١٢، ص ١٩٣.

(٥) سورة الأنعام، الآية ٣٨ .

(٦) سورة المائدة، الآية ٣ .

ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى﴾[1].

ومعنى ذلك أن التجديد إثبات لمصداقية صلاحية الإسلام للتطبيق في كل زمان ومكان، وإثبات كذلك لقدرة العقل المسلم على الإبداع بلا حرج أو تضييق من شريعته، وهو أيضا وصل لأمور الدنيا رغم تعرضها للتغيير والتجديد الدائم بأمور الدين، رغم ثبات القواعد العامة لهذه الأخيرة، وحديث الرسول صلى الله عليه وسلم في تأبير النخل حين قال: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"[2]، لايفهم منه إطلاق التصرف في المعايش دون ضابط، إنما يجب أن يأتي التصرف بما لا يخالف قاعدة من قواعد الدين حتى تظل الدينونة كاملة له، فيما وقع، وفيما يقع، وفيما سيقع، وعندها يكون هذا التصرف من قبيل السنة الحسنة، أيا كان موقعها، سياسة، اقتصادا، ثقافة، اجتماعا، فقها، مادامت فيها طاعة لله وطاعة لرسوله، وإلا صار سنة سيئة، مادامت فيه معصية لله، ومعصية لرسوله، طبقا لحديث "من سن في الإسلام سنة حسنة فعمل بها بعده كتب له مثل أجر من عمل بها، ولا ينقص من أجورهم شئ، ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعمل بها بعده كتب عليه مثل وزر من عمل بها، ولا ينتقص من أوزارهم شئ"[3].

---

(١) سورة طه، الآيتين ١٢٣ - ١٢٤ .

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٥، ص ١١٦-١١٧.

(٣) انظر: المرجع السابق، جـ١٦، ص ٢٢٦ . وقضية التجديد من أكثر قضايا الوجود الإسلامي تحديا في انطلاقته الحضارية للتعامل مع واقع الأحداث حوله، ومدارها الأساسي كيف يمكن التوفيق بين متطلبات الالتزام الإيماني ومتطلبات الواقع المعاش، هل بالحفاظ على الأصالة ونبذ كل ما هو معاصر؟ أم بالانطلاق من الواقع وترك الأصالة؟ أم بمحاولة التوفيق؟ وكيف يتم؟. الاجتهادات كثيرة، حتى شهدت الساحة الإسلامية في إجابات علمائها ومفكريها - ثلاثة اتجاهات، كل واحد منها اختار أحد هذه الأسئلة الثلاثة وأجاب عليها بالإيجاب، ورغم ذلك مازال مشروع النهوض الحضاري متعثرا، فأصول القضايا غير مرتبة، وأخلاقيات الحوار تكاد تكون مفقودة، ناهيك عن الخلط واللبس وعدم تحديد مفهوم الأصالة والمعاصرة. انظر مزيدا من الأضواء في: د. البوطي، على طريق العودة إلى الإسلام، مرجع سابق، مواضع متفرقة؛ د. يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، سلسلة كتاب الأمة، العدد الثاني، شوال ١٤٠٢هـ، د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ٢٤٠-٢٤٥؛ د. محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، مرجع سابق، ص ٢٧ وما بعدها ؛ د. محمد محمد حسين الإسلام والحضارة الغربية، مرجع سابق، مواضع متفرقة؛ محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨؛ محمد فريد وجدي، مهمة الإسلام في العالم، القاهرة: الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية، ١٤٠٩-١٩٨٩؛ راشد الغنوشي، مقالات حركة الاتجاه الإسلامي بتونس، باريس: دار الكروان للطباعة والنشر، ١٩٨٤، ص ١٧-٢٥؛ منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، مرجع سابق، ص ٩٥ وما بعدها؛ ولنفس المؤلف، الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر، مرجع سابق، مواضع متفرقة. وانظر تأصيلا للبعد السياسي في قضية التجديد في: سيف الدين عبدالفتاح، مواضع متفرقة. وانظر أيضا:

Victor Danner, "Religious Revivalism in Islam" in Cyrac K. Rullapilly, Op. Cit., PP. 21-43, Johan L. Esposito, Op.Cit., PP. 3057, Syyed Hossein Nasr, Traditional Islam, Op.Cit., PP. 97-129.

خامسا - الجهاد والأمة المرابطة :

والجهاد هو ذروة سنام الإسلام، وهو عنوان أمة التوحيد ﴿**إن ا لله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل ا لله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن. ومن أوفى بعهده من ا لله..**﴾[1]، وهو تجارتها الرابحة ﴿**يا أيها الذين أمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم تؤمنون با لله ورسوله وتجاهدون في سبيل ا لله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون**﴾[2]، وهو في طليعة فضائل الأعمال عند ا لله، ففي الحديث "أي العمل أفضل؟ قال: إيمان با لله ورسوله. قيل ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل ا لله. قيل: ثم ماذا؟ قال حج مبرور"[3]، والجهاد فوق ذلك هو الذي يجعل الأمة في رباط دائم وعلى حذر مستمر، من أن تؤتى من قبل أعدائها على غرة، ولذلك يحفظ وجودها المادي والمعنوي، لتنطلق من خلاله دعوة الإيمان، مغلفا منطقها بالحكمة والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هى أحسن، ومصانا من عاديات الرافضين والصادين عن سبيل ا لله، وسوف يشار في موضع لاحق إلى تفاصيل أكثر عن مفهوم الجهاد وتوظيفه كوسيلة لحماية الأمن في حركة التعامل الخارجي.

---

(١) سورة التوبة، الآية ١١١ .

(٢) سورة الصف، الآيتين ١٠-١١ .

(٣) انظر: النووى، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ٤٦٠ .

المطلـب الثـالث

الأمة وإفساد الأمن

وهذا هو الوجه السلبى لدور الأمة، وهو منوط بتعطيلها الصفات الشرعية التي ميزها الله بها عن سائر الأمم، بما يعنيه ذلك من تسليط البلاء عليها من كل ناحية، حتى تعود إلى الحق وإلى صراط مستقيم.

ولعل من ملامح هذا الوجه السلبي:

أولاً – عدم فاعلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وعدم الفاعلية في هذا المبدأ هو في حقيقته هدم لفاعلية الدين في الحياة، ويحدث ذلك بطرائق شتى لعل أهمها:-

– قلب حقيقة الإيمان، فإذا ما حيل بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين الحياة، فقد سنحت الفرصة لامتداد الفساد في كل ناحية، لأنها – أي الحياة- أديرت على غير سنة الله فيها، وفي ذلك فتن كثيرة، يقول ابن تيمية "وإذا كان الكفر والفسوق والعصيان سبب الشر والعدوان، فقد يذنب الرجل أو الطائفة، ويسكت آخرون عن الأمر والنهي فيكون ذلك من ذنوبهم، وينكر عليهم آخرون إنكارا منهيا عنه فيكون ذلك من ذنوبهم، فيحصل التفرق والاختلاف والشر وهذا من أعظم الفتن والشرور قديما وحديثا[1].

– إغراء الحكام على الاستبداد، فمادامت آلة النصح والمؤاخذة والمراقبة والمحاسبة – وهي من مستلزمات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- قد نأت عن طريقهم، فقد أزيل من أمامهم مقياس وعى الأمة، فيتصرفون بما يشاؤون، وفي الحديث "ستكون أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضى وتابع، قالوا أفلا نقاتلهم؟ قال: لا. ماصلوا "قال النووى" وفيه دليل على أن من عجز عن إزالة المنكر لا يأثم بمجرد السكوت، بل إنما يأثم بالرضا به، أو بأن لا يكرهه بقلبه، أو بالمتابعة عليه"[2]، وقد ورد عن بعض الصحابة قولهم "لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم سلطانا ظالما لايجل كبيركم، ولايرحم صغيركم، ويدعو أخياركم فلا يستجاب لهم، وتستغفرون فلا يغفر لكم، وتستنصرون فلا تنصرون"[3].

---

(١) انظر: ابن تيمية، الحسبة، مرجع سابق، ص ٩١.

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٢، ص ٢٤٣ - ٢٤٤ .

(٣) انظر: ابن الأخوة، مرجع سابق، ص ٦٤-٦٥ .

- ارتضاء النفاق في التعامل، إذ أن سيرة المنافقين عبر عنها القرآن بقوله تعالى، ﴿**المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم ..**﴾[1]، وهذا يستوجب اللعن في "الدنيا والاخرة ﴿**لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون . كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون**﴾[2]، وفي الحديث "كلا وا لله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، ولتأخذن على يد الظالم، ولتأطرنه على الحق أطرا، ولتقصرنه على الحق قصرا، أو ليضربن ا لله بقلوب بعضكم على بعض ثم ليلعنكم كما لعنهم"[3].

- تمهيد أسباب العقوبة الإلهية، إن في الدنيا كتسليط الحكام الظالمين كما سبق، أو إنزال المحن في مصادر العيش والارتزاق، أو في الآخرة بسوء الحساب، وقد جاء في حديث نبوى "والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن ا لله أن يبعث عليكم عقابا منه، ثم تدعونه فلا يستجاب لكم"[4]، وفي آخر "ما من أحد يكون في قوم يعمل فيهم بالمعاصى، ويقدرون على أن يغيروا عليه إلا أصابهم ا لله بعقاب قبل أن يموتوا"[5].

- ارتضاء الهلاك، برفض سنن ا لله في التغيير الإصلاحي، والتغاضى عن الانتصار للحق، ولذلك ورد في حديث السفينة "..فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم، نجوا ونجوا جميعا"[6]، وحين ترفض سنن التغيير يصبح العمل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في غير محله إلا في إطار الذات، كما نطق بذلك الحديث النبوي "..بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر، حتى إذ رأيت شحا مطاعا، وهوى متبعا، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك بخاصة نفسك ودع أمر العامة.."[7].

ثانياً - فقدان العلماء لمكانتهم :

إذا فقد العلماء مكانتهم في توجيه المجتمع المسلم على مقتضى أحكام الشرع، أيا كان موقعهم فيه، فقد أسقطت حلقة التفاعل بين الحاكم والمحكوم، ومن ثم فقد

---

(١) سورة التوبة، الآية ٦٧ .

(٢) سورة المائدة، الآية ٧٨-٧٩ .

(٣) انظر: النووى، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١٠٤ .

(٤) انظر: سنن الترمذي، مرجع سابق، جـ٤، ص ٤٦٨ .

(٥) انظر: السيوطى، جمع الجوامع، مرجع سابق، العدد العشرون من مجلد ٣، ص ٢٤٧٦.

(٦) انظر: النووى، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١٠١.

(٧) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، جـ٢، ص ٧٠٤-٧٠٥.

أفسدت العلاقة السياسية بينهما، سواء كان فقدان المكانة بسبب منهم، أو بسبب إبعادهم عنها. وليس لذلك شكل واحد.

فقد يكون فقدانها بفعل كتمان العلم، لقوله تعالى **﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون﴾**[١]، وقد علق القرطبي على ذلك بقوله: "هو أن العالم إذا قصد كتمان العلم عصى، وإذا لم يقصد لم يلزمه التبليغ إذا عرف أنه مع غيره. وأما من شغل فقد وجب عليه التبليغ... أما إنه لا يجوز تعليم الكافر القرآن والعلم حتى يسلم. وكذلك لا يجوز تعليم المبتدع الجدال والحجاج ليجادل به أهل الحق، ولا يعلم الخصم على خصمه حجة يقتطع بها ماله، ولا السلطان تأويلا يتطرق به إلى مكاره الرعية. ولاينشر الرخص في السفهاء فيجعلوا ذلك طريقا إلى ارتكاب المحظورات، وترك الواجبات"[٢].

وقد يكون فقدان المكانة بتلبيس الدين على الناس فلا يثقون فيهم ولا في علمهم، بأن يضربوا كتاب الله بعضه بعضا كما في حديث "إنما هلك من قبلكم بهذا، ضربوا كتاب الله بعضه بعضا، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضا، ولا يكذب بعضه بعضا، ما علمتم فيه فقولوا، وما جهلتهم، فكلوه إلى عالمه"[٣]، أو بأن يتكلفوا المسائل، ولذلك يقول تعالى **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾**[٤]، وفي الحديث دعوني ما تركتكم فإنما أهلك من كان قبلكم كثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شئ فاجتنبوه، وإذا امرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم"[٥]، أو تغليط بعضهم بعضا، وفي الحديث "شرار الناس الذين يسألون عن شرار المسائل كي يغلطوا بها العلماء".

وقد يكون الفقدان بالإقبال على الدنيا والسلطان، وقد ورد في الحديث "العلماء أمناء الرسل ما لم يخالطوا السلطان. ويداخلوا الدنيا، فإذا خالطوا السلطان، وداخلوا الدنيا، فقد خانوا الرسل فاحذروهم"[٦]، وورد في آخر "سيكون قوم بعدي من أمتي يقرأون القرآن، ويتفقهون في الدين، يأتيهم الشيطان فيقول أو أتيتم السلطان فأصلح من دنياكم واعتزلتموهم بدينكم ولا يكون ذلك، كما يجتنى من القتاد - الشوك - إلا الشوك، كذلك لايجتنى من قربهم إلا الخطايا[٧].

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٥٩.

(٢) انظر: القرطبي، الجامع، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٧٠.

(٣) انظر:علاء الدين علي المتقي، مرجع سابق، جـ١، ص ١٩٢؛ مسند أحمد، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٧٨.

(٤) سورة المائدة، الآية ١٠١.

(٥) انظر: ابن الديبع، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٥٧.

(٦) انظر: علاء الدين على المتقي، مرجع سابق،جـ٧، ص ١٨٣.

(٧) انظر: المرجع السابق، جـ٧، ص ١٨٩.

وقد يكون ذلك الفقدان بفعل تناقض العمل مع العلم، وهو محظور بقوله تعالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لاتفعلون ، كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون**﴾[1] وفي الحديث "إني لست أخاف عليكم فيما لاتعلمون، ولكن انظروا كيف تعملون فيما تعلمون"[2]، وذلك كان شأن علماء بني إسرائيل[3].

وقد يكون الفقدان على غير إرادة العلماء حين ينظر إلى دورهم على أنه افتئات على السلطة، أو خروج على ما تفرضه عليهم من قيود، أو مدخل للتشكيك في شرعيتها والتأليب عليها، عندها يكون سيف السلطان وذهبه، فإما مال الضعاف من العلماء إلى الذهب، وإما ثبت الأقوياء على آلام السيف.

ثالثا - الأمة وانقسام الجسد الاجتماعي :

وهذا الانقسام من أخطر آفات أمن المجتمع المسلم، وهو من السنن الحادثة، إذا استمرئ التمادى فيه، و لم تقطع مادته، ولذا جاء في الحديث "سألت ربي ثلاثا فأعطاني ثنتين ومنعني واحدة، سألت ربي أن لا يهلك أمتي بالسنة فأعطانيها، وسألته أن لا يهلك أمتى بالغرق فأعطانيها، وسألته أن لايجعل بأسهم بينهم فمنعنيها" وفي رواية "وأن لا يسلط عليهم عدوا من سوى أنفسهم يستبيح بيضتهم، ولو اجتمع عليهم من بأقطارها - أو قال من بين أقطارها - حتى يكون بعضهم يهلك بعضا ويسبى بعضهم بعضا"[4]، وقد يحدث هذا الانقسام بانتشار أعمال الجاهلية وخصالها بين الأمة، ومنها ما ورد في حديث "أربع من أمتى من أمر الجاهلية، لا يتركونهن، الفخر في الأحساب، والطعن في الأنساب، والاستسقاء بالنجوم، والنياحة"[5]، كما يحدث بإعمال القتال والقتل بين أبنائها، كما في حديث "والذي نفسى بيده ليأتين على الناس زمان لايدرى القاتل في أي شئ قَتل، ولايدرى المقتول على أى شئ قُتل"[6]، ولذلك حذر الرسول صلى الله عليه وسلم من عقوبة ذلك في حديث "إذا المسلمان حمل أحدهما على أخيه السلاح فهما في جرف جهنم، فإذا قتل أحدهما صاحبه، دخلاها جميعا"[7]، وقد يحدث الانقسام بارتضاء أعمال العصبية القبلية، والانتصار لها، وهى التي وصفها الرسول صلى الله عليه

---

(١) سورة الصف، الآية ٢-٣ .

(٢) انظر: علاء الدين على المتقي، مرجع سابق، جـ٧، ص ١٩٩ .

(٣) انظر: الحديث النبوي بهذا الشأن في: النووى، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١٠٤ .

(٤) انظر الروايتين في : صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٨، ص ١٣-١٤، والبيضة الجماعة والأصل، وهى أيضا العز والملك. والسنة القحط، فإن وقع فيكون في ناحية يسيرة بالنسبة إلى باقي بلاد الإسلام.

(٥) انظر: المرجع السابق، جـ٦، ص ٢٣٥ .

(٦) انظر: المرجع السابق، جـ١٨، ص ٣٤ .

(٧) انظر: المرجع السابق، جـ١٨، ص١٢، وانظر رواية أخرى للبخاري في: ابن حجر، مرجع سابق، جـ١، ص ١٥٥.

وسلم بالخبث – وقال "دعوها فإنها خبيثة"[1]، وعدها مما قد يخرج من الملة في حديث "من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتةً جاهلية. ومن قاتل تحت راية عُمِّيَّة يغضب لعصبة أو يدعو إلى عصبة، أو ينصر عصبة، فقتل، فقتلة جاهلية، ومن خرج على أمتي يضرب برها وفاجرها، ولا يتحاشى من مؤمنها، ولايفي لذى عهد عهده فليس منى ولست منه"[2].

وقد يحدث الانقسام بين صفوف الأمة بالتنافس على الدنيا، وإحداث البدع كما أخبر الحديث النبوي "إني فرط لكم، وأنا شهيد عليكم وإني وا لله لأنظر إلى حوضي الآن وإني قد أعطيت مفاتح خزائن الأرض، أو مفاتيح الأرض. وإني وا لله ما أخاف عليكم أن تشركوا بعدي، ولكن أخاف عليكم أن تنافسوا فيها"[3]، أو باتباع سنن الذين ليسوا على ملة الإسلام في حديث "لتتبعن سنن الذين من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا في جحر ضب لاتبعتموهم. قلنا يارسول ا لله اليهود والنصارى. قال فمن"[4].

وقد يحدث الانقسام بإهدار الأخلاق في المفاضلة بين الأفراد والجماعات خاصة خلق التقوى مما يفتح أبوابا للأمراض الاجتماعية الفاسدة كالغش، والرشوة والمحاباة، والمحسوبية، وما شاكلها من موبقات فيها تضيع أمانة الشرع وأمانة الاستخلاف.

رابعا – الأمة والتقاعس عن الجهاد :

وهو التثاقل الذي نهى ا لله تعالى عنه في قوله ﴿**يا أيها الذين آمنوا مالكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل ا لله اثاقلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة، فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة الا قليل**﴾[5]، وجعل عقوبته ﴿**إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا وا لله على كل شئ قدير**﴾[6]. وقد جاء في الحديث "من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من النفاق"[7].

ويدخل في جملة الترهيب من التثاقل عن الجهاد أيضا قوله تعالى ﴿**ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة. فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية ا لله أو أشد خشية. وقالوا ربنا لم كتبت علينا**

---

(١) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، جـ١٤، ص ٣٦ .

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٢، ص ٢٣٨ – ٢٣٩ .

(٣) انظر: المرجع السابق، جـ١٥، ص ٥٧ .

(٤) انظر: المرجع السابق، جـ١٦، ص ٢١٩ – ٢٢٠ .

(٥) سورة التوبة، الآية ٣٨ .

(٦) سورة التوبة، الآية ٣٩ .

(٧) انظر: النووى، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ٤٧٥ .

القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب، قل متاع الدنيا قليل، والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون فتيلا﴾[1].

بل عد الله التثاقل عن الجهاد من صفات الذين في قلوبهم مرض في قوله **﴿ويقول الذين آمنوا لولا نزلت سورة فإذا أنزلت سورة محكمة وذكر فيها القتال رأيت الذين في قلوبهم مرض ينظرون إليك نظر المغشى عليه من الموت﴾**[2].

وإنما حرم الله تعالى ذلك لأن فيه إسقاطا لأحد الفروض الكفائية التي يأثم تاركوها أن لم يقوموا بها[3]، كما أنه قد يغرى إعداء المسلمين على انتهاك ديارهم والاعتداء على حرماتهم، ولأنه يوقف الغطاء القوى الذي يستر الدعوة إلى الله، فضلا على أنه يحقق سنة الله في تداعى الأمم على المسلمين في حديث "كيف أنت ياثوبان إذا تداعت الأمم عليكم كتداعيهم إلى قصعة الطعام، يصيبون منه. قال ثوبان: بأبى وأمى أنت يارسول الله، أمن قلة بنا؟ قال: لا، بل أنتم يومئذ كثير، ولكن يلقى في قلوبكم الوهن. قالوا: وما الوهن يارسول الله؟ قال: حبكم الدنيا، وكراهيتكم القتال"[4].

خامساً – استشراء أدواء الاضطراب داخليا :

وهى الأدواء التي تتعدد صورها بين الفتنة، والحرابة، والبغي، والتي قد تصل في ترجمتهما لعدم الالتزام الديني ونزع ربقة الإسلام إلى حد الردة وسوف يكون الحديث مفصلا عنهذه الأدواء باعتبارها مصادر لتهديد الأمن داخل المجتمع المسلم، سواء ما صدر منها من قبل المسلمين، أو ما صدر من قبل غيرهم. وسوف يتبع الحديث بحديث آخر عن وسائل التصدى لها بتفصيل مماثل.

---

(١) سورة النساء، الآية ٧٧ .

(٢) سورة محمد، الآية ٢٠ .

(٣) انظر مزيدا من التفاصيل في: الشافعي، الأم، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٣٩٣-١٩٧٣،جـ٤ من المجلد الثاني، ص ١٦١ وما بعدها.

(٤) انظر: ابن كثير، نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم، تحقيق الشيخ إسماعيل بن محمد الأنصاري، القاهرة: المكتبة القيمة، د.ت،جـ١، ص ٣٩ .

المطلب الرابع

الأمة وانتكاسة الأمن : النموذج التاريخي

والنموذج الذي اختاره الباحث هو الذي يرتبط بما حدث لأمن المسلمين من انتكاسة في عصر الخليفة الرابع على بن أبي طالب ولهذا مبرراته.

فالباحث سبق أن عرض بصورة عامة الوجه الإيجابي في علاقة الأمن بالأمة في النموذج الذي تمخض عن تجربة إقامة أسس الجماعة السياسية في عصر النبوة، ومن ثم فإن إبانة الوجه السلبي لهذه العلاقة يكمل الصورة العامة لحالة الأمن في وجهيها المختلفين.

كما أن هذا النموذج يبين كيف أن سنة الله في ابتلاء الأمة بالاختلاف والانقسام وإراقة الدماء تأخذ مكانها حال توافر أسبابها حتى ولو كانت منبثقة من عصر الصحابة الذين هم في المقدمة من الورع الإيماني إذا ما قورن بهم من لحق بهم من أجيال المسلمين.

كذلك فهو نموذج يوضح أن انتكاسة الأمن في المجتمع المسلم المعاصر ليس بلا أرضية أو خلفية تاريخية، وإنما لها جذور قديمة، ولكن المسلمين لايستفيدون من ماضيهم وإن استفادوا لايعون سننه بالقدر الذي يرشد حاضرهم ويصحح خطواته.

ثم إن الآثار السياسية التي نتجت عن هذا النموذج لازالت أصداؤها ممسكة بخناق النظم السياسية في كثير من بلاد المسلمين، إما في ظهور كثير من الفرق المذهبية والكلامية، أو في بقاء نمط الملك في الحكم وسقوط نمط الخلافة، أو في تغير أساس الالتزام السياسي من الطاعة والرضا إلى القهر والإكراه.

وتبدو ملامح هذا النموذج في الآتي[1]:-

أولا - توقف بعض أفراد الأمة عن البيعة لإسناد السلطة :

فعقب مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، ووفاة عبدالرحمن بن عوف، وترك سعد ابن مالك السلطة وإيثاره العزلة، لم يكن ثمة بديل من بين الستة الذين رشحهم عمر بن الخطاب للخلافة إلا على بن ابي طالب، وطلحة، والزبير، وقد اختار المسلمون عليا وسط جو غير الذي اعتادته الأمة في تجارب الخلافة قبله، فالاضطراب واختلال العلاقة بين العاصمة وأطرافها كان على أشده بعد اغتيال الخليفة الثالث، وعناصر الفتنة التي اغتالته كانت مستبدة بالأمر داخل العاصمة، ولم تجد ما يمنعها من التهديد بقتل الآخرين

(١) اعتمد الباحث في صياغة هذه الملامح على ما أورده في رسالته للماجستير: ص ٢٨١-٣٩٥ .

من الصحابة إن لم يختاروا أحدهم بعد فشلهم في تولي أمر الاختيار بأنفسهم[1]، وأصحاب المبادرة من الصحابة الذين أقنعوا عليا بالخلافة أعيتهم السبل قبل أن يقبل ترشيحهم له[2]، وعلى بن أبي طالب كان يعلم أن مجئ بيعته في جو كهذا قد يترك فرصة للبعض في التشكيك فيها ولذا كان إصراره على أن تكون بيعته على ملأ من المسلمين وفي المسجد، فلما تمت له البيعة توقف نفر من الصحابة[3]، وأيا كان دافعهم إلى ذلك إلا أن تطور الأحداث أثبت أن موقفهم هذا كان لغير صالح الأمة من وجوه، أحدها أن الأمة كانت في أشد الحاجة إلى التماسك واجتماع الكلمة واستهلال الخلافة بهذا المسلك أوجد ثغرة لاستمرار الخلل، والثاني أن التوقف أثار الريبة والشكوك في قلوب بعض الذين بايعوا فإذا كانوا هم أصحاب السابقة و لم يبايعوا فمن يبايع إذاً؟ والثالث أن بعض الذين رفضوا مبايعة الخليفة كمعاوية بن أبى سفيان في الشام ظنوا أن التوقف هو رفض غير مباشر للخليفة، فحاولوا استمالتهم إلى جانبهم بثأر الخليفة الثالث[4].

ثانياً – استخدام الحوار الدموي في تعامل الأمة فيما بينها :

فقد فرضت قضية الموقف من قتلة الخليفة الثالث نفسها على المسلمين بعد مبايعة على بن أبى طالب، وبات واضحا أن ثمة وجهتى نظر تتنازعان هذا الموقف، أحداهما رأى أصحابها من الخليفة وكثير ممن بايعوه ضرورة التريث حتى تقوى قبضة الخلافة وتنتزع زمام الأمور من عناصر الفتنة داخل المدينة. والثانية رأى أصحابها من كبار الصحابة خاصة طلحة والزبير وأم المؤمنين عائشة في المدينة، ومعاوية ومن نصره في الشام، أن لا بديل سوى التعجيل بالقصاص من القتلة. وإزاء تباين وجهتى النظر خرج الصحابة الثلاثة إلى بعض أطراف الخلافة ينادون بالثأر للخليفة المقتول وليس طلبا للسلطة كما ذكرت بعض المصادر، حتى كانت وقعة الجمل التي قتل فيها طلحة والزبير وكثير من الصحابة[5]، و لم تكد الأمة تضمد جراحها حتى عادت لتنزف من جديد في

---

(١) انظر:الطبري،تاريخ الرسل، مرجع سابق، جـ٤، ص٤٣٤؛ابن الأثير الكامل، مرجع سابق،جـ٣،ص١٩٢.

(٢) انظر: الطبري، تايخ الرسل، مرجع سابق، جـ٤، ص ٤٢٧-٤٣٣؛ ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، جـ٣، ص ١٩١-١٩٣ .

(٣) انظر الروايات المختلفة في أسماء هؤلاء الصحابة في: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، جـ٤، ص ٤٢٩-٤٣١؛ ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، جـ٣، ص ١٩١-١٩٣، ابن كثير، البداية، مرجع سابق، جـ٧، ص ٣٢٧ .

(٤) انظر كتاب معاوية إلى هؤلاء الصحابة في: أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، مرجع سابق، جـ١، ص ٣٥٦ وما بعدها.

(٥) انظر مجملا للأسباب والحجج التي استند إليها هؤلاء الصحابة في خروجهم قبل وقعة الجمل أوردها الباحث نقلا عن الطبري وابن الأثير في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٣٢٨-٣٣١ . وانظر دحضه =

وقعة صفين إزاء إصرار معاوية وأهل الشام على رفض البيعة والطلب بالثأر، وإن زكاهما حرص لم تخف دلائله على طلب معاوية السلطة خاصة لما رأى الخليفة خلعه عن ولاية الشام[1]. والحق أن استخدام أسلوب العنف الدموي بين المسلمين على هذا النحو كانت له دلالاته في أن الأمة خيم عليها الإخفاق في استخدام الحوار السلمي لتصفية ما حدث من اختلاف، وأنها وجهت إراقة الدماء في غير مقصدها الجهادي لإعادة الحركة إلى الدعوة بعد توقف فيضانها منذ مقتل الخليفة الثالث، وأن تكرار هذا الأسلوب منها جعل تضييق نطاقه أو ترشيد استخدامه إلى أقصى الحدود خيارا غير محتمل، مما ساعد على الإطاحة بواحد من الأهداف التي كان مأمولا تحقيقها في خلافة على بن أبي طالب، وهو اعادة التماسك إلى صفوف الأمة ورأب الصدع الذي حدث في أواخر خلافة عثمان بن عفان، ولايخفى أن الدماء التي نزفت من الجسد السياسي في تلك الحقبة أفقدت الأمة جيلا من أصحاب الفقه والعلم كان مقابله ظهور من لا سابقة لهم من فقه أو علم، وهؤلاء وجد فيهم عبدا الله بن سبأ اليهودى رأس الفتنة ضالته ليمارس دوره الإفسادي بين المسلمين[2]، وليعيد إلى الأذهان دور سلفه ابن أُبيّ في عصر النبوة.

ثالثاً – إخفاق محاولات الصلح بين أبناء الأمة :

فقد بذلت محاولات كثيرة لإيقاف الدماء والاتفاق على كلمة سواء، خاصة قبل إنشاب المعارك، أو أثنائها، لكن مضت سنة الله في الابتلاء إلى غايتها. وتأتى واقعة التحكيم على رأس هذه المحاولات. وقد أولت هذه الواقعة، على غير حقيقتها، وخاض فيها الخائضون والمرجفون بغير الحق، انسياقا وراء روايات هشة لا ممحص لها، أو إعمالا لرأي شخص لا عدالة أو استقامة في حجيته، حتى توهم بعضهم أنه لاغضاضة في رجم الصحابة أقطاب هذه الواقعة بكل التهم، التي وزعت بغير حق لتنال من الخليفة وخصمه القوى معاوية بن أبى سفيان[3]، والحكمين أبى موسى الأشعري، وعمرو بن العاص، ولايملك الباحث – إزاء التناقض في الروايات بشكل أبرزه في موضع آخر[4]– إلا القول

– للتأويلات المشوهة لخروج السيدة عائشة أوردها في نفس المرجع، ص ٣٣١-٣٣٢ .

(١) انظر تفاصيل ذلك ومصادره في: المرجع السابق، ص ٣٣٣ - ٣٣٦ .

(٢) انظر مزيدا من التفاصيل في: د. حمدي عبدالعال، السبئيون منهجا وغاية، الكويت: دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥، ص ٥ وما بعدها، وانظر رأيا مشككا في دور ابن سبأ أورده د. طه حسين في: الفتنة الكبرى، مرجع سابق، ص ٣٣١-١٣٧، وانظر دحضا لهذا الرأي في د. حمدي عبدالعال، مرجع سابق، ص ١٥-٢٣ . وانظر كذلك: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٤٢٦-٤٢٨ .

(٣) انظر تأصيلا علميا رصينا لحقيقة التحكيم من حيث موضوع الخلاف الذي جاء التحكيم لحسمه، والمركز القانوني لمعاوية، ومكانة الحكمين في الإسلام، وقرار التحكيم، أورده: د. محمد سليم العوا في مؤلفه: في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ٩٥-١٠٤ .

(٤) انظر تأصيلاً علميا رصيناً لحقيقة التحكيم من حيث موضوع الخلاف الذي جاء التحكيم لحسمه، والمركز القانوني لمعاوية، ومكانة الحكمية في الإسلام، وقرار التحكيم، أورده: د.محمد سليم العوا في مؤلفه: في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ٩٥٠- ١٠٠٤.

إن الصحابيين اللذين حكما في الخلاف بين المسلمين قد اجتهدا، لكن اجتهادهما لم يكن مرضيا لفريق الخليفة وإن لقى قبولا لدى فريق معاوية بن أبى سفيان، أي أن التحكيم - وعلى عكس ما أراد المسلمون - لم يضف إلى حسم مادة الاختلاف جديدا، بل إن[1] الآثار التي نتجت عنه وسعت هويته من نواح عديدة لعل أبرزها انقسام فريق الخليفة عليه مما مهد لظهور فرقة الخوارج التي فتحت بابا آخر لإراقة الدماء في وقعة النهروان، وتقوية مركز معاوية الذي وجد في محصلة التحكيم شرعية لموقفه المعارض للخليفة على نحو ما سيرد لاحقا .

رابعاً - تعطيل حركة الفتح الإسلامي وتغيير دفتها :

فقد أصاب حركة الفتح الجمود منذ تفجر أحداث الفتنة في خلافة عثمان بن عفان، وحال استمرارها في خلافة على بن أبي طالب دون تنشيطها، حتى وجدت بعض الأحزاب فرصتها في التمرد على الخلافة، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن معاوية جعل جيوشه تسير في اتجاه معاكس لتستولى على بعض أطراف الخلافة، بعد أن مهد

---

(١) انظر: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٣٥٥ وما بعدها . ورغم أن أستاذنا د. العوا قد رجح أن يكون الأمر الذي اجتمع الحكمان على رده إلى الأمة هو أمر الخلاف تعويلا على بعض المصادر كرواتيى عبدالرزاق في مصنفه، والدار قطني في سننه، وابن العربي في العواصم، لا أمر الخلافة كما ذهب ابن قتيبة في الإمامة. إلا أن ذلك لم يسعف الباحث كثيرا في الإجابة عن تساؤلات عديدة رغم أنه أفاض في ذلك في رسالته للماجستير. أول هذه الأسئلة لماذا كان الغالب على رأي علي بن أبي طالب هو رفضه التحكيم وقد دعا إليه أهل الشام؟ ولماذا وصف هذه الدعوة بأنها خدعة ومكيدة؟ ألا يعنى ذلك أنه كان متشككا في عواقبها؟ كما ذكرت روايات الطبري في تاريخ الرسل. مرجع سابق،جـ٥، ص ٤٩، وابن الأثير في الكامل، مرجع سابق، جـ٣، ص ٣١٧، وابن كثير في البداية، مرجع سابق، جـ٧، ص ٢٧٤ . وثانى الأسئلة: أن الرواية التي فندها أستاذنا - وهى رواية ابن قتيبة - وما ينبغي التعويل عليها لوجود شبهة الطعن في نسبة الإمامة والسياسة إليه - أورد قريبا منها إلى حد كبير الطبري، وابن الاثير، وابن كثير، واذا كان مشهورا عن الأول أنه - كما ذكر في بداية تاريخ الرسل - لم يمحص رواياته التاريخية، فإن الآخرين، خاصة ابن كثير المحدث، اهتما بهذا التمحيص.. فهل يلحق رواياتهما ما لحق برواية ابن قتيبة؟ وإلا فكيف نفسر هذه الروايات؟. والسؤال الثالث: أن ما فنده أستاذنا العوا في رواية ابن قتيبة، وما أيده من أن المقصود هو رد أمر الخلاف، هما رأيان ضمن ثلاثة آراء في هذه المسألة، أما الرأي الثالث فذكره المسعودي - في مروج الذهب، مرجع سابق، جـ١، ص ٥٩٥ - وذهب فيه إلى أن الحكمين خلعا عليا ومعاوية، ثم سمى كل منهما من رآه أهلا للخلافة، فاختار أبو موسى ابن عمر، واختار عمرو معاوية، فلما رفض ذلك ابو موسى، اختار عمرو نفسه، فرفضه أيضا، فانفض الاجتماع على لاشيء، هذه الرواية هل تلحق بما ذكره ابن قتيبة، أم تلحق بروايات غيره؟ أم هى نشاز عنهما وتكشف عن شيعية المسعودي؟ ويبقى التساؤل الرابع: أليس انقضاء التحكيم على رد أمر الخلاف إلى الأمة يعنى أن الحكمين لم يفعلا شيئا، ذلك أن الأمة فوضتهما أصلا للفصل في الخلاف - وكذلك جاء كتاب التحكيم بينهما قبل انعقاد اجتماعه (انظر نصه في: د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، ص ٣٥٨ وما بعدها) - أو بمعنى آخر أليسا قد ساهما بشكل أو بآخر في إعادة الحال إلى ما كان عليه قبل التحكيم؟، وهل كان الصحابيان اللذان قاما بالتحكيم على مثل هذه الرؤية الضيقة في فهم الموقف والظرف التاريخي؟ وكيف نوفق بين مسلكهما هذا وبين ما ذكره د. العوا - ولا يختلف معه منصف - عن مكانة أبى موسى وعمرو بن العاص من الخلق والورع الدينى؟.

لذلك بدعوة أهل الشام إلى مبايعته، وإدارة الموقف مع الخليفة من الشام، وضرب السواعد القوية التي كانت تؤازر الخليفة مثل قيس بن سعد، وعمار بن ياسر، والأشتر النخعي، ومحمد بن أبي بكر، ومد جسور الاتصال مع أتباعه خارج الشام[1]، والإغارة على بعض الأطراف، بيد أن أحدا ممن أغاروا على هذه الأطراف لم يدرك ما حققه عمرو بن العاص باستيلائه على مصر[2]، وتكشف المبادئ التي اتبعها معاوية في أسلوب الإغارة عن حنكة أو خبرة كبيرة في فنون القتال، وعن إرادة قوية في إضعاف موقف الخليفة[3]، وهكذا تداعت على الخليفة عوامل كثيرة للوهن في صفوفه: تثاقل شيعته في نصرته، وخروج الخوارج عليه، وخسارة مؤازرة الذين اعتزلوا الأحداث، وتوحد جبهة معاوية ضده.

خامساً – إسقاط الخلافة الراشدة :

وتلك كانت النهاية المتوقعة بعد سلسلة التصدعات التي عصفت بالأمة، وبلغت أوج قوتها باغتيال الخوارج للخليفة الرابع، لتخبت جذوتها مع تنازل الحسن بن علي عن الخلافة لمعاوية بن أبي سيفيان إيثارا للجماعة، وليبدأ معها عصر الملك في ترسيخ أوتاده، والتقويم للممارسات التي بعدت كثيرا عن مثاليات وقيم عصر الخلافة الراشدة[4].

---

(١) انظر التفاصيل في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٢٧٠ وما بعدها.

(٢) انظر تفاصيل هذه الإغارات في: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، جـ٥، ص ٩٨ وما بعدها؛ ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، جـ٣، ص ٣٥٤ وما بعدها؛ ابن كثير، البداية، مرجع سابق، جـ٧، ص ٣١٣ وما بعدها؛ ابن خلدون، تاريخ، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٨١ وما بعدها.

(٣) انظر هذه المبادئ في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٣٨١-٣٨٢ .

(٤) لا يسع الباحث هنا إلا أن ينبه إلى خطورة وإثم تجريح الصحابة في أشخاصهم وذممهم. وقد جاء في الحديث "لا تسبوا أصحابي لا تسبوا أصحابي. فو الذي نفسي بيده لو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبا ما أدرك أحدهم ولا نصيفه". انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٦، ص ٩٢ . قال النووي "اعلم أن سب الصحابة (رض) من فواحش المحرمات، سواء من لابسى الفتن منهم وغيره، لأنهم مجتهدون في تلك الحروب... قال القاضي عياض وسب أحدهم من المعاصي الكبائر، ومذهبنا ومذهب الجمهور أن يعزر ولا يقتل. وقال بعض المالكية يقتل "انظر المرجع السابق، وانظر أيضا: أبو معاوية بن محمد، حكم سب الصحابة لابن تيمية وابن حجر الهيثمي وابن عابدين، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٨، ص ٣ وما بعدها.

أما عن الحروب التي جرت فالباحث يرى أن ما سبق به الإمام النووى هو الأجدى والأصوب في هذا الصدد، اذ يقول "وكلهم عدول.. ومتأولون في حروبهم وغيرها، ولم يخرج شيء من ذلك أحداً منهم عن العدالة لأنهم مجتهدون. اختلفوا في مسائل محل الاجتهاد. كما يختلف المجتهدون بعدهم... ولايلزم في ذلك نقص أحد منهم. واعلم أن سبب تلك الحروب أن القضايا كانت مشتبهة، فلشدة اشتباهها اختلف اجتهادهم، وصاروا ثلاثة أقسام. قسم ظهر لهم بالاجتهاد أن الحق في هذا الطرف، وأن مخالفه باغ فوجب عليهم نصرته، وقتال الباغي عليه، فيما اعتقدوه ففعلوا ذلك، ولم يكن يحل لمن هذه صفته التأخر عن مساعدة إمام العدل في قتال البغاة في اعتقاده. وقسم عكس هؤلاء ظهر لهم بالاجتهاد ان الحق في الطرف الاخر فوجب عليهم مساعدته وقتال الباغي عليه. وقسم ثالث اشتبهت عليهم القضية وتحيروا فيها، ولم يظهر لهم ترجيح أحد الطرفين فاعتزلوا الفريقين. وكان هذا الاعتزال هو الواجب في حقهم لأنه لايحل الإقدام على قتال مسلم حتى يظهر أنه مستحق لذلك..." انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٥، ١٤٩ .

المبحث الرابع
القوة وفعالية الأمن

تأتي القوة في المفهوم الإسلامي لتشكل عمادا آخر لا ينفك مفهوم الأمن يقام عليه ولتكشف عن حقيقة وضرورة السياج المتين الذي يحمي الأمن ويحفظه من أية محاولات للتهديد، أو الاختراق، وذلك أن القوة بالنسبة لبقية الركائز الأخرى للأمن إنما هي حرس العقيدة، وهيبة الخلافة، ودرع الأمة، وهي لا تكون كذلك إلا إذا وظفت منطبضة بقيم الإسلام ومقاصده.

وقبل الدخول في تفاصيل معنى المفهوم ودلالاته السياسية، وأثارة في تحقيق الأمن، أو في عدم تحقيقه أحيانا، تجدر الإشارة إلى بعض الاعتبارات التي جعلت مفهوم القوة أحد المفاهيم التي فرضت نفسها ولا تزال، وليس في التنظير السياسي الإسلامي فحسب، بل وفي الفقه السياسي المعاصر فكر ونظما وحركة، ومن ذلك إن مفهوم القوة مثل كثير من المفاهيم السياسية يستدعى مجموعة من المفاهيم الأخرى مثل النفوذ، والتأثير، والقهر، والقدرة، والعنف، والسلطة، والغلبة، والإجبار، والإكراه، والسطوة، والسيطرة، وغيرها. وهذا الاستدعاء رغم أنه يقرر حقيقة أنها قد تشكل وجها أو آخر من وجوه القوة، وقد تلتقي معها في المضمون والمحتوى، إلا أن عملية التمييز بين هذه المفاهيم وبين مفهوم القوة، فضلا على العلاقة به، ينبغي أن تظل لكليهما - التمييز، والعلاقة - حدودها وأهميتها، ليس فقط من أجل ما سبق توكيده من ضرورة حسم مادة فوضى المفاهيم المختلطة، بل ولأن محاولة التوصل إلى توصيف مستقيم - إلى حد ما - لهذه المفاهيم قد يساعد في الحكم على سلوك بأنه سلوك قوة، أو نفوذ، أو سلطة، أو ما شاكل ذلك، وهو ما يتعذر إدراكه إذا ما اختلطت المفاهيم وتداخلت معانيها[1].

والاعتبار الثاني أن دراسة مفهوم القوة وفق ضوابطه الشرعية في المفهوم الإسلامي قد تحسم مادة التشويه المتعمد أحيانا لحقيقة هذا الموقف في كثير من تقاليد التحليل السياسي المعاصر، التي شجعت على رفع شعارات "الإرهاب الإسلامي" إزاء استخدام بعض الحركات أو الجماعات الفاعلة في الساحة الإسلامية للقوة المسلحة في بعض ممارستها، سواء كان استخداما شرعيا أو كان غير ذلك، وهكذا وضع الإسلام في دائرة الاتهام، حتى في حالات الدفاع الشرعي، أو حالات إعداد القوة لتحقيق مفهوم الإسلام لردع أوالإرهاب، كما سيرد.

ويبقى اعتبار أخير وهو أنه إذا كان ما يثار من مغالطات حول مفهوم الإرهاب هو

---

(١) انظر بعض المحاولات في التمييز بين بعض هذه المفاهيم في: د. حورية توفيق مجاهد، القوة ...، مرجع سابق،ص ٨٧-٨٢، د. فاروق يوسف أحمد، القوة السياسية، القاهرة: مكتبة عين شمس،١٩٨٥،ص١٧-٣٢.

الوجه الأول من وجوه تشويه مفهوم القوة في ميزان الإسلام، فإن ما يثار حول مفهوم الجهاد من مغالطات هو الوجه الثاني لهذا التشويه، والذي لا شك فيه أن بعض أنشطة العنف المسلح التي قامت بها بعض الجماعات المسلمة - لا سيما التي تحمل في نفس الوقت اسم "الجهاد" - قد أوجد فرصة لإنماء هذه الافتراءات، لتتمخض من خلالها مفاهيم الإسلام العنيف، والإسلام المسلح، والإسلام العسكري، وغير ذلك من بدعة مسميات الإسلام المتعددة في الحقبة الحالية من تحليل الظاهرة الإسلامية.

المطلب الأول

حقيقة ودلالات مفهوم القوة في الإسلام

يحمل مفهوم القوة ومشتقاته في اللغة أكثر من معنى واحد، منها عدم اللين، وعدم الضعف، والجد، والعون، والغلبة، والطاقة، والغلظة، والنشاط، والنمو، والحركة، والتمكن، والقدرة[1]، والمتأمل في هذه المعاني يجد أنها تستبطن معنى عاما هو - في رأي الباحث - جماع معاني القوة، وهذا المعنى هو أداء الشيء بتمكن وبلا عجز أو كلل فعدم اللين هو فقد للعجز مع القدرة على أداء الشيء بلا تراخٍ، والجد هو نشاط لا يعرف العجز أو الكلل، والعون هو تمكن لأن من لا تمكين له في شيء لا يستطيع أن يعاون به، لأنه عاجز عنه، وهكذا الأمر في بقية معاني القوة، فإذا ما أريد نقل المفهوم إلى المفهوم الإسلامي لا تضح أن ما يطلب أداؤه بتمكن دون عجز أو كلل هوما أوتي المسلمون من رسالة الإسلام وأحكامه بدليل قوله تعالى: ﴿**خذوا ما أتيناكم بقوة**﴾[2]، وقوله: ﴿**فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها**﴾[3]، بيد أن هذا يصير بلا قيمة، إن لم يستمد طاقته وفعاليته من الله سبحانه وتعالى ذلك ﴿**إن القوة لله جميعا**﴾[4]، وأنه ﴿**لا قوة إلا با لله**﴾[5]، ولذلك نسب الله التمكين إلى ذاته العلية في قوله ﴿**الذين إن مكناهم في الأرض**﴾[6]، وقوله: ﴿**ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش**﴾[7]، كذلك لا قيمة لهذا التمكين ما لم يكن يدور في فلك الحق، لأن الله حين أمر بأخذ شريعته بقوة جعل سيرة القيام عليها إنما ه سيرة الحق ﴿**وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه**﴾[8]. ومن خلال هذا العرض الموجز لمعنى القوة يتضح أنها تعبر عن عدة حقائق أو دلالات متكاملة:

الحقيقة الأولى: إن القوة ظاهرة اجتماعية:

تلتصق القوة بالوجود الإنساني معبرة عن بعض حاجاته في بعض الأحيان، ومترجمة لبعض سلوكياته في بعضها الآخر، ومفسرة لبعض علاقاته وتفاعلاته في بعضها الثالث، ولذلك لم يكن غريبا أن يحتل مفهوم القوة مكانة خاصة في تحليل علم الاجتماع

---

(١) انظر مادة "قوي" في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٣٧٨٧-٣٧٩١.
(٢) البقرة، الآية ٦٣، ٩٣، الأعراف، الآية ١٧١.
(٣) الأعراف، الآية ١٤٥.
(٤) البقرة، الآية ١٦٥.
(٥) الكهف، الآية ٣٩.
(٦) الحج، الآية، ٤١.
(٧) الأعراف، الآية ١٠.
(٨) البقرة، الآية ٢١٣.

السياسي، وأن تختلف رؤى دراسية في تحديد معناها وطبيعتها، ويتقدم هؤلاء الدارسين ماكس فيبر، وداهل، وهارولد لأزويل، وكارل بيك، وغيرهم[1]، بل لم يكن غريبا أيضا يأتي الفكر السياسي في تطوراته المختلفة ليقدم إسهاماته في هذا السبيل، وإن اختلفت رؤية المفكرين السياسيين لطبيعة ودواعي الاجتماع السياسي الذي تمخضت عنه هذه الظاهرة، طبقا لاختلاف رؤاهم السياسية، وخبراتهم الذاتية، وموقع ظاهرة القوة من تحليلاتهم لمشكلات مجتمعاتهم الحضارية[2]، أما في الإسلام فإن وراء اعتبار القوة ظاهرة اجتماعة عدة أسباب، **أولها**: أن القوة بالنسبة لقيادة الأمة أي للخليفة هي أحدى المستلزمات التي تصاحب الترشيح للسلطة، والاختيار لها، والاستمرار فيها، وذلك بعض معنى قوله تعالى: ﴿**إن خير من استأجرت القوى الأمين**﴾[3]، كما أن القوة بالنسبة للمحكوم هي احد المستلزمات التي تصاحب تقديمه النصح والمشورة الصادقة للخليفة، بل وتغيير المنكر الصادر منه إذا لزم الأمر - وفق شروطه - وهذا بعض معنى قوله تعالى: ﴿**فأعينوني بقوة**﴾[4]، من هنا لم يكن غريبا أن يكون الخليفة وازعا[5]، وأن يزع الله به ما لا يزع بالقرآن[6]، بيد أن قولة الخليفة هنا هي قوة منضبطة كما سبق القول وليست مطلقة. **السبب الثاني**: أن أداء رسالة الاستخلاف عامة، أو السياسة خاصة، وما تستتبعه من تمكين يجري وفق الإيمان والعمل الصالح، لا يمكن تحقيقها في غياب القوة والقدرة على ذلك، والاستخلاف كما سبق طاقة، وجهد وسعي، وعمل وكدح ﴿**يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه**﴾[7]، ومن ثم فلن يطيقه مسلوب القوة، ولن يؤديه خائر العزيمة، والأمر في قوله تعالى: ﴿**خذوا ما أتيناكم بقوة**﴾، لا يقف عند حد الالتزام بالتكليف فحسب بل يتعداه إلى ضرورة أن يكون الملتزم بهذا التكليف قويا غير ضعيف، وإلا أصبح التزامه غير حقيقي، **وثالث الأسباب** أن اختصاص الإنسان وحده بتحمل أمانة الاستخلاف، يقتضي أن يؤتي من سعة الرعاية ما يجعله جديرا بأن يكون راعيا ومسؤولا عن رعيته، والراعي تلزمه القدرة على الرعاية،

---

(1) Norman P. Barry, An Introduction to Modern Political Theory, London: The Macmillan prees, 1981, p. 79-85.

(٢) انظر تحليل مفهوم القوة لدى كثير من المفكرين السياسيين خاصة ما قدمه السوفسطائيون وأفلاطون، والغزالي، وابن خلدون، وابن تيمية، وميكيافيللي، وهوبز، وغيرهم في: د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي .. ، مرجع سابق، مواضع متفرقة.

(٣) القصص، الآية ٢٦.

(٤) الكهف، الآية، ٩٥.

(٥) انظر: مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٤٣، وانظر أيضاً تحليلا لمفهوم الوازع عند ابن خلدون وبعض المفكرين المسلمين في د. أحمد عبدالسلام، مرجع سابق، ص ٨٨ وما بعدها، وانظر ما أورده ابن الأزرق، مرجع سابق، ص ١٠٥.

(٦) كما ورد على لسان عثمان بن عفان، انظرك القلعي، مرجع سابق، ص ٩٥.

(٧) الانشقاق، الآية ٦.

ولذلك اقتضت حكمته تعالى أن تسقط المسؤولية عن كاهل كل عاجز أو مسلوب القدرة على الرعاية، ﴿**لا يكلف الله نفسا إلا وسعها**﴾[1]، وقد جاء في الحديث "رفع القلم عن ثلاثة، عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل"[2]، **والسبب الرابع**: أن سنة التدافع التي فطر الله الخلق عليها تقتضي توافر القوة، فمع اختلاف الناس وتنازع الغايات والمقاصد بينهم ﴿**ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم**﴾[3] يحدث الصدام، ومن هنا يحدث التدافع، فالحق يدفع الباطل ويصرعه، والخير يدفع الشر، والعدل يدفع الظلم، والضعيف يدفع القوي، ومادة التدافع هي القوة، التي لولا استتارها خلف هذا التدافع ما قامت للحياة قائمة ﴿**ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض، ولكن الله ذو فضل على العالمين**﴾[4]، **والسبب الخامس** أن تداول القوة في المجتمع السياسي من أسس التمحيص، فالقوي قد يصبح ضعيفا، والضعيف قد يصبح قويا، لأن مكنة القوة بين يدي الله سبحانه يداولها كيف يشاء ﴿**قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء ..**﴾[5]، بل إن ثبات أحوال الإنسان على ما هو عليه من حال القوة أمر غير أبدي ﴿**الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يخلق ما يشاء وهو العليم القدير**﴾[6]، وفوق ذلك فإن إبقاء القوة في أيدي الفئة المؤمنة قد يزول عندما يدال عليها، إلى أن تعود الكرة لها فتعود القوة إليها من جديد ﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس**﴾[7].

الثانية: القوة ووحدة المصدر الإلهي:

لا قيمة حقيقية للقوة في ميزان الإسلام إلا إذا كان ثمة اعتراف بأنها ابتداء وانتهاء من الله وإليه، لأنه وحده القادر على تدبير أمور خلقه بما يشاء، وهو وحده المتمكن من تصريف هذه الأمور دون شريك، وحين تنسب القوة إلى الله، فإنها قد تنسب إليه مباشرة ﴿**إن القوة لله جميعا**﴾[8]، وقد تنسب إليه كأحد أسمائه ﴿**إن ربك هو القوي العزيز**﴾[9]، ﴿**إن الله قوي شديد العقاب**﴾[10]، ﴿**إن الله هو الرزاق ذو القوة**

---

(١) البقرة، الآية ٢٨٦.

(٢) انظر: الشوكاني، مرجع سابق، جـ ١، ص ٢٩٨-٢٩٩.

(٣) هود، الآية، ١١٨-١١٩.

(٤) البقرة، الآية ٢٥١.

(٥) آل عمران، الآية ٢٦.

(٦) الروم، الآية ٥٤.

(٧) آل عمران، الآية ١٤٠.

(٨) البقرة، الآية ١٦٥.

(٩) هود، الآية ٦٦.

(١٠) الأنفال، الآية ٥٢.

المتين﴾[1]، وقد تنسب إليه باعتبار أنه وحده الذي يضاعفها. **﴿ويزدكم قوة إلى قوتكم﴾**[2]، وقد تنسب إليه بنفي كل قوة غيره **﴿ولا قوة إلا با لله﴾**[3]، وقد تنسب إليه لإثبات علوه على كل القوى الأخرى **﴿أولم يروا أن ا لله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة﴾**[4]، وأيا كان شكل تفرده سبحانه بامتلاك ناصية كل قوة إيجادا أو تصريفا أوتدبيرا فإن لذلك دلالاته المهمة في علاقة الإنسان بهذه القوة ومن ذلك:

١ - إن ا لله سبحانه حين يصرف القوة في عباده دون مزاحمة أحد، إنما يصرفها عطاء استخلاف عادل - نفعا أو ضرا، هداية أو غواية فقرا أو غنى، إطعاما أو تجويعا - ذلك لأن **﴿له مقاليد السموات والأرض يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه بكل شيء عليم﴾**[5]، وهكذا تتضاءل كل القوى أمام قوته سبحانه في موقف ذل وعبودية وهي تعلم أن القوة منه وإليه[6].

٢ - إن فعالية القوة متوقفة كلية على مدى اليقين في انتماء كل طاقاتها إلى المصدر الإلهي، والإقرار لله سبحانه بذلك، ولا يكفي أن يشعر الفرد، أو المجتمع أو الدولة، بأن كل مصادر القوة المتاحة، إنما مردها إلى ا لله الواحد، بل لابد أن يترجم هذا الشعور في دينونة كاملة كل أوجه النشاط الحضاري - السياسي وغير السياسي - ليظل هناك رباط دائم يربط القوة بخالقها وواهبها، من خلال الأساس القرآني المتين **﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾**[7].

٣ - إن ا لله سبحانه - من حيث انفراده بالتصرف والتدبير وحدة لمصادر القوة فضلا على الإيجاد - أصلا - لا تعجزه منازعة منازع مهما كان سلطانه، **﴿وما كان ا لله ليعجزه من شيء في السموات ولا في الأرض﴾**[8]. وحين تأتي قوة ما لتنازع ا لله سبحانه فيما لا حق لها أساسا فيه، فإن مصيرها الخزي والإهلاك **﴿والذين سعوا في آياتنا معاجزين أولئك أصحاب الجحيم﴾**[9].

٤ - إن ا لله وحده له الحق في إبقاء أو سلب القوة التي يهبها الإنسان بموجب الاستخلاف وسنة ا لله في إبقاء القوة تقتضي توظيفها في كل وجوه الخير الممكنة إيمانا

---

(١) الذاريات، الآية ٥٨.
(٢) هود، الآية ٥٢.
(٣) الكهف، الآية ٣٩.
(٤) فصلت، الآية ١٥.
(٥) الشورى، الآية ١٢.
(٦) انظر: محمد حسين فضل ا لله، الإسلام ومنطق القوة، بيروت: دار التعارف، ١٩٨٧، ص ٢٣.
(٧) البقرة، الآية ١٥٦.
(٨) فاطر، الآية ٤٤.
(٩) الحج، الآية ٥١.

وطاعة وإصلاحا، كما أن سنته في سلبها مبنية على تصريفها في الكفر والمعصية والإفساد، وبقدر ما يهب الله القوة للذين أخلصوا دينهم له في الحال الأول - وإن ابتلاهم أحياناً باضعافها - طبقا لمبدئه الأزلي ﴿**إن الأرض يرثها عبادي الصالحون**﴾[1].

بقدر ما ينزعها من الذين أفسدوا دينهم في الحال الثاني - وإن ابتلاهم بطغيان القوة أحياناً - منفذا لمبدئة الأزلي أيضاً ﴿**وقال الذين كفروا لرسلهم لنخرجنكم من أرضنا أو لتعودن في ملتنا، فأوحى إليهم ربهم لنهلكن الظالمين، ولنسكننكم الأرض من بعدهم ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد**﴾[2].

٥ - إن الاستخلاف في القوة ليس انفلاتا من المساءلة عنها، ذلك أن هذا الاستخلاف مقام على ميثاق بين الله سبحانه وبين من حاز هذه القوة، المستخلف بموجب هذا الميثاق، والمستخلف هنا بين حالين ، حال الالتزام بهذا المياث وفق حدوده الشرعية ﴿**الذي يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب. والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ويدرءون بالحسنة السيئة. أولئك لهم عقبى الدار**﴾[3]، أما الحال الآخر فهو نقض الميثاق بما يصحبه من مظاهر عدم الالتزام الإيماني ﴿**والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر به أن يوصل ويفسدون في الأرض. أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار**﴾[4].

الثالثة: القوة تستلزم الإعداد:

وبذلك نطق الأمر الإلهي ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم**﴾[5]. والواقع أن الإعداد المأمور به في الآية يؤكد أموراً مهمة.

وفي مقدمتها أن الأصل في إعداد القوة هو التكليف الإلهي، وحين يكون التكليف كذلك، فكيان المسلم كله يجب أن يوجه نحو التسليم له، اقتناعا بأن أي تكليف إلهي - أمرا أو نهيا - إنما هو دعوة كريمة إلى الحياة في جوار الله وأمنه، وجوار رسوله صلى الله عليه وسلم وأمنه ﴿**يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم ...**﴾[6]، ومعنى ذلك أن المجتمع السياسي المسلم لا يكفيه أن يجعل القوة

---

(١) الأنبياء، الآية ١٠٥.
(٢) إبراهيم، الآية ١٣-١٤.
(٣) الرعد، الآية، ٢٠-٢٢.
(٤) الرعد، الآية ٢٥.
(٥) الأنفال، الآية ٦٠.
(٦) الأنفال، الآية ٢٤.

منطلقة في الاستخلاف بعد عقيدته بل يكمل ذلك ويستلزمه أن يكون هذا المنطلق موضوعا بين دائرتي ما أحل الله وما حرم الله. إذ "الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى المشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في المشبهات كراع حول الحمى يوشك أن يواقعه، إلا وأن لكل ملك حمى، إلا وأن حمى الله في أرضه محارمه"[١]، أما الأمر الثاني - في إعداد القوة - أنه تكليف إلهي يخاطب جماعة المسلمين، لا فردا منهم حاكما أو محكوما، وأن كان خطاب الجماعة يستغرق خطاب الفرد ضمنها، وفعل الأمر في قوله تعالى: ﴿وأعدوا﴾ يحمل هذا المعنى[٢]، ولو أنعم النظر من خلال الربط بين حديث "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"، وبين صيغة الأمر الجماعي "وأعدوا" لاتضح أن مجيئه على هذا النحو له ما يبرره، بل ومناسب تمام المناسبة، فقد سبق القول أن المسلم بمقتضى الرعاية مستحوذ على قدر من القوة للقيام برعاية من تبقى عليهم ورعايتهم، وإلا عجز عن هذه الرعاية، فإذا ما كان منهج كل مسلم هو الحفاظ على كيان القوة الذي يقع نطاقه، فإن المحصلة هي أن كل الرعاة في المجتمع المسلم - ابتداء بالحاكم المسلم ومرورا ببقية من ذكرهم الحديث الشريف، وانتهاء بالعبد المسلم - يشاركون - كل مقدر أو آخر - في إعداد القوة تبعا لنطاق ومدى رعاية كل واحد منهم.

والأمر الثالث أن القوة في المفهوم الإسلامي ليست حركة هوجاء، أو طاقة تعمد إلى التخبط وسيء التدبير، وإلا كانت هباء لا قيمة له، فالقوة على العكس يجب أن يغلب على إعدادها الأحكام والدقة والتدبير، وكل ما يخدم الإعداد على وجهه النافع، وعلى المستحوذين على القوة أن يكونوا واعين بها أمام التحديات التي قد تحاول الانحراف بهم عن الخط الإيماني، ولذلك يكمل الأمر بإعداد القوة أمر لا يقل عن أهمية وهو التزام الحذر ﴿يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم﴾[٣].

والأمر الرابع أن القوة لا ينبغي أن تكون وليدة الموقف الذي قد يتطلبها، لأن إعدادها من لوازم فعاليتها، والإعداد لطبيعته كمرحلة سابقة على التنفيذ والاستعمال[٤]، يفوت على الكيان المسلم أن يؤخذ على غرة، أو أن يهاجم من قبل أعدائه بلا إعداد، ولذلك حين أشاد الرسول صلى الله عليه وسلم القوى في حديث "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير، احرص على ما ينفعك، واستعن بالله

---

(١) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، جـ ١، ص ٢٠٨-٢١١، وانظر رواية أخرى بلفظ "الشبهات" لا "المشبهات" في: ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق، ص ٦٣-٧٢.

(٢) انظر ما ذكره كل من: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ ٤، ص ٣١، القرطبي، مرجع سابق، جـ ٨، ص ٣٥.

(٣) النساء، الآية ٧١.

(٤) انظر: محمد رشيد رضا، تفسير القرآن للشيخ محمد عبده، القاهرة، دار المنار، ١٣٥٠، جـ ١٠، ص ٦٩.

ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كذا وكذا، ولكن قدر الله وما شاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان"[1]، - إنما أراد أن يغرس في المسلمين جميعا - من حيث إعمال روح التنافس بين القوى ليزداد قوة، والضعيف ليتخلص من ضعفه ويقوى - أن يكونوا في استعداد دائم للرد على أية مواقف قد يمتحنون فيها في عقيدتهم وهويتهم ووجودهم الحضاري.

ويبقى أمر أخير في جملة ما يؤكده مفهوم إعداد القوة هو أن إعداد القوة انضباط وليس انفلاتا أو عجلة، وقد لا تكون من الإعداد في شيء عدم ضبط النفس والتسرع عند أول تحدٍ يواجهه، وإلا صار صرعة وغضبا أهوجا، والرسول صلى الله عليه وسلم حين قال: "ليس الشديد بالصرعة، ولكن الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب"[2]، إنما يؤكد أن حال الغضب قد تضاعف من فقدان السيطرة على النفس[3]، ولذلك جاء في الحديث الآخر "ما تعدون الصرعة فيكم؟ قالوا: الذي لا تصرعه الرجال. قال: لا ولكن الذي يملك نفسه عند الغضب"[4].

الرابعة: إعداد القوة والمباديء التي تحكمه:

الواقع أن إعداد القوة بما يؤكده من أمور سابقة "تحكمه عدة مبادئ وهي في رأي الباحث تجسيد لما يسميه وعي الإعداد، وأهمها:

١ - ليس في مصادر إعداد القوة في المفهوم الإسلامي ما يمكن اعتباره مشروعة، وأخرى غير مشروعة في ذاتها، وإنما الصفة الأساسية التي يجب أن تضبط إعداد هذه المصادر هو أن لا يكون تحصيلها على حساب عقيدة وخلق الإسلام، فلا عبرة إذاً بمصادر يجبر المسلم ومن ثم أمته على تقديم أية تنازلات على حساب عقيدته وقيمه الإيمانية، أو أية تنازلات تمس القضايا التي يؤمن بها ويتحرك في اتجاه الحصول عليها[5].

٢ - ينبغي أن يكون التوازن أو التوسط هو طابع إعداد القوة، فأحد متطلبات القوة الفعالة هو أن تجمع بين مستويين في توازن كامل، مستوى الفرد، ومستوى الأمة، فعلى مستوى الفرد يجب أن يحقق الإعداد فيه ما يوفر صفة "المؤمن القوي" إنها القوة التي لا تقف عند حد - إلا حدود الشرع - قوة في دينه، وقوة في نفسه، وقوة في عقله، وقوة

---

(١) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ ١٦، ص ٢١٥.

(٢) انظر: ابن الربيع الشيباني، مرجع سابق، جـ ٢، مسند أحمد، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٢٣٦.

(٣) انظر: محمد حسين فضل الله، مرجع سابق، ص ٢٩٣.

(٤) انظر: ابن الربيع، مرجع سابق، جـ ٢ن ص ٢١٥، وقال ابن الأثير: "فإنه إذا ملكها كان قد قهر أقوى أعدائه وشر خصومه ولذلك قال أعدى عدو لك نفسك التي بين جنبيك". انظر: النهاية، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٢٨٢.

(٥) انظر: محمد حسين فضل الله، مرجع سابق، ص ٢٩٢.

في كل كيانه[1]، وعلى مستوى الأمة يجب أن تجمع القوة كل الكيانات المختلفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والخلقية والروحية، والعلمية، فإن لم يحدث التوسط والتوازن اختل ميزان إعداد القوة، وما نهض تشريع الإسلام إلا ليقيم العدل والميزان بالقسط، في المجتمع المسلم.

٣ - إن إعداد القوة يجب أن يظل طوع إرادة التغيير - ما دام يطلبه - في فهم الأمة وحركتها، ذلك ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾[2]، وهذا دليل صريح على أن التغيير بإرادة الأمة التي تملك حق تقرير مصيرها بنفسها وبإرادتها الحرة، تقدما، أو تخلفا، قوة أو ضعفا، وإنما كانت الإرادة الإلهية عونا في كلا الحالين تقريرا لمبدأ الجزاء من جنس العمل في الدنيا والآخرة[3]، ﴿**من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد**﴾[4]، وفي الحديث "يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها، فمن وجد خيرا فليحمد الله، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه"[5].

٤ - كذلك يجب أن لا ينفصل إعداد القوة بكل ما يستبطنه من معاني التدبير والتنظيم وما شاكل ذلك، من حيث كونه تهيئوا للمستقبل عن التدبير الشامل لمستقبل المجتمع المسلم، وليس من التوكل في شيء، أن يظل واقعه هو التخلف والمهانة والعوز والتقصير والجهل وضعف العزيمة والاستجداء، إن أمة على هذا النحو غاب عنها رشد الإدراك لحقيقة حاضرها وواقعها المعاش - هي أبعد ما تكون عن رشد الإدراك لمستقبلها.

٥ - إن ضمان عدم تبديد إعداد القوة ليس أقل شأنا من ضمان عدم تبديد القوة ذاتها، وهذا يعني أن استخدام القوة - على أية صورة وقد أعدت سلفا - تلزمه مرحلة سابقة عليه هي مرحلة أمن إعداد هذه القوة، بكل ما يندرج تحت ذلك من حفظ أسرار عملية الإعداد وإجراءاتها، وتوفير متطلبات الإعداد ماديا ومعنويا، وضمان عدم نفاذها، وتفويت الفرصة على الذين يتوقع منهم التربص لإفساد هذا الإعداد وتقويضه، والأصل في ذلك "خذوا حذركم".

---

(١) وقد صنف بعض العلماء في هذا الشأن تصنيفات كثيرة للقوة بحيث تصل لتعبر عن كل مكونات الإنسان، انظر على سبيل المثال: الجرجاني، مرجع سابق، ص ١٥٧-١٥٨، الأصفهاني، المفردات .. مرجع سابق، ص ٤١٩.

(٢) الرعد، الآية ١١.

(٣) انظر: د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص ٣٠٣.

(٤) فصلت، الآية ٤٦.

(٥) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ ١٦، ص ٢١٥.

الخامسة: القوة وحدود الاستطاعة:

تظل القوة واقعة في حدود الاستطاعة والإمكان ولا تخرج عنهما، ويتضح ذلك من قوله تعالى: ﴿**وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة**﴾ ولذلك قال الطبري في تأويل معنى الاستطاعة (ما استطعتم أن تعدوا لهم من الآلات التي تكون لكم عليهم)[1]، وفهم الاستطاعة له حدود يقف عندها، أهمها في نظر الباحث:

١ – أن الاستطاعة هي أحد ملامح التكليف وشروطه، لقوله تعالى: ﴿**لا يكلف الله نفسا إلا وسعها**﴾[2]، وقوله: ﴿**لا يكلف الله نفسا إلا ما أتاها**﴾[3]، ولذلك كان الرسول صلى الله عليه وسلم "إذا أمر أصحابه أمرهم من الأعمال بما يطيقون"[4].

٢ – إن استطاعة إعداد القوة لا تنفصم عن إرادة هذا الإعداد، فمادة الاستطاعة في اللغة، مأخوذ من طوع، وهي نقيض كره، حيث القدرة على الشيء، وتملك إرادة فعله، أو عدم فعله[5]، ولذلك كان إتيان الشيء طوعا نقيضا لإتيانه كرها، بدليل قوله تعالى: ﴿**وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها**﴾[6]، وعليه فحين تسلب إرادة إعداد القوة، تسلب استطاعته كذلك، وسلب الإردة لا يستقيم وإعداد القوة، كما سبق، لأن العاجز لا قوة له.

٣ – كذلك إن الاستطاعة والمتاح صنوان، لا يفترقان، فحدود الاستطاعة ينبغي أن تكون هي نفسها حدود المتاح من وسائل الإعداد وصادره، وذلك بعض دلالات ما أراده الله سبحانه من مفهوم الوسع في قوله: ﴿**إلا وسعها**﴾ ومفهوم الإيتاء في قوله: ﴿**إلا ما أتاها**﴾ ذلك أن ترادف الاستطاعة والمتاح، يمكن من إطاقة العمل والإقبال عليه، والمعرفة بحدوده وإمكاناته، بل واستمرار ذلك، لأن العمل المطاق لا يورث ضعفا أو عجزا أو إكراها، أما خروج الاستطاعة عن حدود المباح، فذلك هو العنت، وذلك ما لا يراد من مقاصد الشرع ﴿**ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون**﴾[7].

٤ – وإذا كانت الاستطاعة هي المتاح في إعداد القوة، فإن ذلك يفرض على المجتمع المسلم أن يستغل المتاح، أقصى المتاح، ولا يحقر منه شيئا وإن تضاءل حجمه وقيمته،

---

(١) انظر: الطبري، جامع البيان، جـ ١٤، ص ٣١.

(٢) البقرة، الآية ٢٨٦.

(٣) الطلاق، الآية ٧.

(٤) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، جـ ١، ص ١٣٣-١٣٤.

(٥) انظر مادة "طوع" في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٢٧٢٠-٢٧٢٢.

(٦) آل عمران، الآية ٨٣.

(٧) المائدة، الآية ٦.

﴿**إنا لا نضيع أجر من أحسن عملا**﴾[1]، مع إدراك أن القليل من المتاح يبارك الله فيه - مادام مشروعا - ﴿**ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب. ومن يتوكل على الله فهو حسبه. إن الله بالغ أمره. قد جعل الله لكل شيء قدرا**﴾[2].

٥ - إن الاستطاعة يلزمها الحذر من هدر الإمكانية، إذ ليس من الحكمة في شيء أن يكون بناء القوة في حدود الاستطاعة المتاحة، ثم تأتي أياد لتفسد وتبعثر إمكانات هذا البناء قصدا أو عمدا، لتفوت على الأمة الفرصة في تعزيز مكانها ودورها الحضاري.

(المطلب الثاني)

توظيف القوة في تحقيق الأمن

لا يتحقق الأمن في المجتمع السياسي دون سند من القوة يدعم فكره و حركته و نظمه، ويدفع عنه غوائل التهديد والاختراق، و يهدد و يردع كل من تحدثه نفسه أنه قادر على إعاقة إيناعه الداخلي، أو الخارجي، والقوة في نظام الحياة في الإسلام توظف ضد كل معتد أو محاولة للاعتداء على هذا النظام، أو على أي بعد من أبعاده، سواء كان عدوا ظاهرا لله وللمسلمين، أو كان ممن يتربص الدوائر بالمسلمين، وإن لم يعلموا كنهه وهويته، المهم أن تتوافر صفة العداوة، وأن تكون موجهة أساسا ضد قيم الإسلام وهديه في المجتمع المسلم، وهنا يمكن القول أن توظيف القوة في تحقيق الأمن يبدو من الوضوح بمكان في المناحي التالية:

أولاً: اليقين في قوة الله وضمان الأمن:

وحين ينعم المسلم النظر في حقائق ومعاني الأصول المنزلة التي تنسب القوة إلى الله وحده، وحين يلتفت إلى الكون حوله فيجده ينطق بصدق، وحين يستعرض وقائع الأمم وأحداث الشعوب والدول، وسنن الله في منحها أو منعها، يتقين له أنه في ظل تمسكه بدينه لا ينفك الأمن يلازمه في كل حياته، لأنه يطمئن إلى عدالة السماء، ويتطلب اليقين في قوة الله العادلة كخير ضمان لتحقيق الأمن إدراك خمس حقائق:

أولاها: أن هذه القوة غير عاجزة أو ضعيفة، فضلا على تأبيها عن أن يعجزها شيء لقوله تعالى: ﴿**واعلموا أنكم غير معجزي الله وأن الله مخزي الكافرين**﴾[3]، وقوله: ﴿**فإن تبتم فهو خير لكم وإن توليتم فاعلموا أنكم غير معجزي الله وبشر الذين كفروا بعذاب أليم**﴾[4]، وقد ذكر بعض المفسرين في قوله تعالى: ﴿**وما كان الله**

---

(١) الكهف، الآية ٣٠.
(٢) الطلاق، الآية ٢-٣.
(٣) التوبة، الآية ٢.
(٤) التوبة، الآية ٣.

ليعجزه من شيء في السموات ولا في الأرض إنه كان عليما قديرا﴾[1]، أنه سبحانه لم يكن ليعجزه شيء يريده فيهما، ولن تقدر قوة مهما تعاظمت أن تنفذ من أقطار السموات والأرض هربا من قدرته[2].

والحقيقة الثانية: أن هذه القوة كافية، تمنع من تشاء عمن تشاء، فلا يعتريها نقص أو ما يؤثر بالسلب في فعاليتها، فإذا ما بدا أن ثمة نقصا في هذه القوة فإنما هو بفعل الفشل في إدراك شروط الكفاية والكفاءة فيها، لا بفعل غيابها أصلا، وهنا يكون الخلل في العاجز عن الإدراك لا في حقيقة الشيء المدرك.

والثالثة: أنها كذلك قوة غالبة مستعصية على أن تغلبها قوة أخرى متأبية على الانتكاس نائية عن التراجع والانكسار، **﴿كتب الله لاغلبن أنا ورسلي إن الله قوي عزيز﴾**[3]، ولذلك سجل الله الغلبة لمن التزم منهج الإيمان به وبرسوله **﴿وإن جندنا لهم الغالبون﴾**[4]، واعتبرهم الحزب الغالب دائما، **﴿فإن حزب الله هم الغالبون﴾**[5]، لكن بشرط الاعتراف الدائم بأن الغلبة لا فضل لها فيها، بل الفضل كله لله **﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى، وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا﴾**[6].

والرابعة: أن الغلبة تقتضي عدة شروط هي نفسها شروط النصر، ومنها أن يكون طلب النصر من الله وحده، **﴿رب انصرني على القوم المفسدين﴾**[7]، وأن تكون هناك ثقة في تحققه **﴿الا أن نصر الله قريب﴾**[8]، وأن النصر يسبقه ويلازمه ويلاحقه نصرة دين الله **﴿ولينصرن الله من ينصره﴾**[9]، وأن افتقاد نصر الله لا يعوضه نصر آخر **﴿فمن ينصرني من الله إن عصيته﴾**[10]، وأن غير الله لا نصر لهم ولا هم ينصرون **﴿والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا أنفسهم ينصرون﴾**.

ثم إن هذه القوة كحقيقة خامسة غير منقطعة، فلا يسري عليها ما قد يسري على القوة الأرضية من تقلبات التحول والتغير، فما دامت غير عاجزة، وكافية، وغالبة،

---

(١) فاطر، الآية ٤٤.

(٢) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ ٢٢، ص ١٤٦.

(٣) المجادلة، الآية ٢١.

(٤) الصافات، الآية ١٧٣.

(٥) المائدة، الآية ٥٦.

(٦) الأنفال، الآية ١٧.

(٧) العنكبوت، الآية ٣٠.

(٨) البقرة، الآية ٢١٤.

(٩) الحج الآية ٤٠.

(١٠) هود، الآية ٦٣. * الأعراف، الآية ١٧٩.

ومتحققا فيها شرائط ذلك، فطبيعي أن يكون خطها في صعود دائم.

ثانياً: القوة وسنة التدخل الإلهي لتحقيق الأمن:

والتدخل الإلهي هو الغوث لمن وقفت بهم الأسباب عن مواجهة قوة البغـي، لا عـن عجز وإنما عن قلة مكنة، إن لم يكن عن إنعدامها أصلا، وإرادة ا لله في التدخل إنما تجرى وفق سننها على صورتين[1]، صورة التدخل غير المباشر، أي من خلال السنن والقوانـين، وفق شرائطها، إنها بعبارة أخرى صـورة التدخـل مـن خـلال تطويـع السـنن الـتي تحكـم الكون والحياة، والوجود، والتي تحتل في ضمـير المسـلم فـرداً وجماعـة، مكانـة لا تغيـب، ذلك لأنه يؤمن بأن هـذه السـنن حقـائق لا تصطـدم وفعلـه الحضـاري، وإن ا لله تبـارك وتعالى هـو صـاحب اليـد العليـا في تسـخيرها، إن بالخـير لمـن يستحق، أو بغـيره لمـن لا يستحقه، أما الصورة الثانية فهي صـورة التدخـل المباشـر الـذي يتجلـى فيـه دور الإرادة الإلهية فوق السنن والقوانين، ليحجب عملها أيا كان شكل هذه السنن، والتدخـل بهـذا الشكل المباشر له أسبابه، وله حكمته، التي قد ترتبط بالموقف الذي يتجلى فيـه التدخـل، وقد لا ترتبط، والمهم أنها – أي الأسباب – والحكمة – تأتي وفـق قـدر معلـوم وتدبـير محكم ﴿**إنا كل شيء خلقناه بقدر**﴾[2].

أما أشكال هذا التدخل فتقع في دائرة قوله تعالى: ﴿**و لله جنود السـموات والأرض وكان ا لله عليمـا حكيمـا**﴾[3]، وقولـه: ﴿**و لله جنـود السـموات والأرض وكـان ا لله عزيـزا حكيمـا**﴾[4]، وقولـه أيضـا: ﴿**ومـا يعلـم جنـود ربـك إلا هـو**﴾[5]، ومـن هـذه الأشكال أن يكون التدخل بإبطال خصائص الأشياء وحقائقها، كما حدث للنار مع نبي ا لله إبراهيم ﴿**قلنا يا نار كونـي بـردا وسـلاما علـى إبراهيـم**﴾[6]، أو أن يكـون بتغيير صورة الشيء حتى يبدو وكأن حقيقته هي التي تغيرت كما حدث لعصـا موسـى عليـه السلام في قوله تعالى: ﴿**فألقاها فإذا هـي حيـة تسـعى**﴾[7]، أو قـد يكـون بـإنزال المطـر وإرسال الملائكة وتسليط النعاس لتقوية وتطهير الفريق المؤمن، كما حدث في كثـير مـن معارك المسلمين، خاصة في بدر وأحد، وقد يكـون تسـليط الريـاح لتقلـع جـذور الظلـم والإفساد، كما حدث يوم الخندق ﴿**إذ جاءتكم جنود فأرسلنا عليهـم ريحـا وجنـودا لم**

---

(١) اقتبس الباحث هذا التقسيم من صدرالدين القبانجي دون تقييد بمضمون هـذا التقسيم. انظر: المذهب السياسي في الإسلام، مرجع سابق، ص ٢٦-٢٧.

(٢) القدر، الآية، ٤٩.

(٣) الفتح، الآية، ٤.

(٤) الفتح، الآية ٧.

(٥) المدثر، الآية ٤١.

(٦) الأنبياء، الآية ٦٩.

(٧) طه، الآية ٢٠.

تروها وكان الله بما تعملون بصيرا﴾[1]، وقد وقد يكون التدخل بغير ذلك.

ثالثاً: القوة كسند لتحقيق وظائف الخلافة:

لا يعدو ما تحدث عنه العلماء وفقهاء السياسة الشرعية بشأن توافر بعض الصفات العضوية وغير العضوية فيمن يتولى الخلافة، إلا أن يكون تجسيدا في مجمله لضرورة وجود القوة لمنصب الخلافة، بمعنى أن يكون الخليفة قويا في حواسه، قويا في جسده، قويا في فكره وعقيدته، قويا في أداء عمله، أو بالجملة قويا بحيث يمكن القيام على أمر أمته بما يصلحها ويحفظ لها دينها ويسوسها به[2]، وإذا كان ضروريا وجود القوة، وإذا كان ضروريا وجود القوة ملازمة للخليفة الشرعي، فثمة ضوابط لابد أن تتحرك في حدودها حتى لا تنقلب من سند للشرعية، إلى سند للبطش والجبروت والتنكيل ومن هذه الحدود:

١ - أن تظل في ركاب الدين حارسة له وحافظة، وارتباط القوة بالدين في ولاية السلطة إنما يشهد على "إن في الأمة طرازا من ولاة الأمور الذين يضربون الأمثال في الصلاح ويبلغون من الاجتهاد في أمر الأمة والنصح لها، ومن رعاية الشورى وآداب الولاية السياسية من بسط العدالة الدقيقة بين الرعية، ومن العفة عن مال الأمة، ومن التواضع والرحمة قدرا لا يتيسر لحاكم لا يؤمن با لله"[3].

٢ - أن تكون القوة - من حيث جمعها بين القدرة والتسامح، والشدة واللين - قوة وسطا، ذلك حد دقيق قلما يحفظه أو يحافظ عليه حاكم، لكنه في ميزان الإسلام من لوازم الخليفة المسلم، ولذلك كان الخليفة الثاني يقول: "لا يصلح لهذا الأمر - الخلافة - إلا قوي في غير عنف، لين في غير ضعف، جواد في غير سرف، ممسك في غير بخل"[4]، وقد كان الناس في زمن عمر بن الخطاب يقولون: إن النبي صلى الله عليه وسلم أعلم بأبي بكر، وكان أبوبكر أعلم بعمر، فجرى أبوبكر وعمر مجرى واحدا، وقد كانوا يخافون من لين هذا، ومن شدة هذا، فكان أبوبكر مع لينه أقواهم فيما لانوا عنه، وألينهم

---

(١) الأحزاب، الآية ٩.

(٢) انظر: بصفة خاصة ما أورده الماوردي عن ضرورة السلطان القاهرة لصلاح حال الدنيا، في آداب الدنيا والدين، مرجع سابق، ص ١٣٦- ١٤١، وما أورده ابن تيمية عن ضرورة القوة والأمانة في الحاكم، في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ٢٦-٢٧. والقلقشندي، مرجع سابق، جـ ٣، ص ٨، كذلك انظر ما أورده الطرطوشي عن السلطان القاهر لرعيته، مرجع سابق، ص ٤١-٤٢.

(٣) انظر: د. حسن الترابي، الإيمان، مرجع سابق، ص ٢٢٣.

(٤) انظر: علاءالدين علي المتقي، مرجع سابق، جـ ٥، ص ٧٣٤، ٧٣٨، ٧٤١، وانظر رواية أخرى لابن الجوزي في تاريخ عمر بن الخطاب، تقديم وتعليق أسامة عبدالكريم الرفاعي، دمشق: دار إحياء علوم الدين للتأليف والطباعة، ١٣٩٤ هـ، ص٧٣.

فيما ينبغي، وكان عمر ألينهم فيما ينبغي، وأقواهم على أمرهم"[1].

٣ - أن لا تتعارض القوة مع الرفق، لأنه غير منفك عنها ما استقامت السلطة السياسية، وقد جاء في الحديث "اللهم من ولي من أمر أمتي شيئا فشق عليهم فاشفق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئا فرفق بهم فارفق به"[2]، لكن الرفق إذا كان ضرورة فهو ضرورة مع الذين يعرفون المعروف فيلتزمونه، ويأمرون به، والمنكر فينبذونه وينهون عليه، أما حين يكون حبل انتهاك الحرمات على غاربه، فلا مجال للرفق إلى أن يثوب المعتدي، وفي الحديث "ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما فإنه كان أبعد الناس منه، وما انتقم رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه إلا أن تنتهك حرم الله فينتقم لله بها"[3].

٤ - أن يكون للعفو بجانب الرفق، فالعفو أمر إلهي ﴿**خذ العفو وأمر بالمعروف وأعرض عن الجاهلين**﴾[4]، وهو أحد سمات الالتزام، ﴿**والعافين عن الناس**﴾[5]، التي تحدث آثارها في إشاعة جو من الألفة والتمساك دخل المجتمع المسلم، ويلزم أن يكون العفو آتيا من قوة وإلا كان تهاونا وتفريطا واستسلاما، ولذلك جاء في الحديث "من كظم غيظا وهو يستطيع - وفي رواية وهو يقدر - على إنفاذه - وفي رواية على أن ينفذه - دعاه الله على رؤوس الخلائق حتى يخيره من أي الحور شاء - وفي الرواية - ملأ الله جوفه أمنا وإيمانا"[6].

٥ - أن لا تنزع القوة هيبة الحكم، أو هيبة الحاكم، وذلك لا يتحقق باستضعاف المحكومية أو التلويح الدائم بالعنف، بل يحققها خوف الحاكم من ربه والتزامه أحكام شريعته، وتوقيع الجزاء على المجتريء عليها، ولذلك تحدثت المصادر عن الخليفة الثاني، وعن تأديبه بعض رعيته لأن أحدهم أقبل لا يهاب سلطان الله، فاعلمه أن سلطان الله لا يهابه، بل وتحدثت عن أن أهمية الخلافة في عصره وصلت حدا جعل أناسا من قريش ينزلون عند أمره رغم قوتهم وجبروتهم ورياستهم بين أقوامهم[7].

---

(١) انظر: ابن الجوزي، تاريخ عمر، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ ١٢، ص ٢١٢-٢١٣.

(٣) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، جـ ١٤، ص ٦١، صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ ١٥، ص ٨٣.

(٤) الأعراف، الآية ١٩٩.

(٥) آل عمران، الآية ١٣٤.

(٦) انظر هذه الروايات في تفسير ابن كثير، مرجع سابق، جـ ١، ص ٤٠٦.

(٧) فقد ذكر ابن الجوزي أن بعض المسلمين ضجوا بالشكوى من بعض ممارسات أبي سفيان بن حرب زعيم بني أمية، فأمره الخليفة بالانتهاء عنها فامتثل، وكان عمر بن الخطاب يحمد الله أن جاء على المسلمين يوما يؤمر فيه أبوسفيان - رغم مكانته من قومه - فيطيع ببطن مكة. انظر: تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ١١٧، والواقع أن الفقيه عبدالرحمن الشيزري يعد من أكثر الفقهاء الذين أنزلوا القوة في الحكم منزلا هاما في أركانه، وقد قسم القوة إلى ثلاثة أنواع، أولها قوة رتبة الحاكم في الناس، وهيبته عليهم، وما يقع في=

رابعاً: القوة وتحقيق الردع بإرهاب الإعداء:

قد ورد في آية إعداد القوة ما يفيد أن أحدى غاياتها هو إرهاب عدو الله وعدو المسلمين مما ظهرت عداوته، وما لم تبد عداوته ظاهرة، وفقا لمنطق الآية ﴿**ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم**﴾، والواقع أن الآية تتضمن ثلاثة مفاهيم أساسية، تحتاج بعض التوضيح:

١ - مفهوم الإرهاب:

وهو عند جمع كبير من المفسرين بمعنى الإخافة، والإفزاع[1]، وهذا المعنى متوافق إلى حد كبير مع ما ذكره علماء اللغة عن معنى مادة رهب المأخوذ منها مفهوم الإرهاب[2]، فكأن الإرهاب - كهدف - يحمل في طياته تحقيق قدر من الأمن والطمأنينة من حيث إحداث وبث الفزع والخوف في المجتمع العدو، ولذلك قال بعض الفقهاء: "إن تحقيق الإرهاب يتأتي بأنهم - أي الأعداء - لا يقصدون دار الإسلام، وأنه ربما صار ذلك الإرهاب داعيا لهم لدخول الإسلام، وأنه إذا اشتد خوفهم فربما التزموا من عند أنفسهم جزية، وأن ذلك يصير سببا لمزيد في دار الإسلام، وأنهم لا يعينون الكفار"[3]، فمن الواضح إذاً أن الإرهاب المتمخض عن إعداد القوة قد يأخذ وجها إيجابيا، وقد يأخذ وجها غير إيجابي، فوجهه الإيجابي يأتي من استخدام القوة المعدة فعلا حين لا يكون ثمة مفر آخر أمام خليفة المسلمين، فتكون المحصلة هي النصر وردع المعتدي حتى لا يعود إلى عدوانه مرة أخرى، وأما وجهه غير الإيجابي، فيأتي من خوف استعمال القوة المسلمة، سواء كان هناك تلويح باستخدامها أو قصد من إعدادها إيجاد هذا التهديد، فتكون المحصلة كذلك ردع المعتدين وردهم عن العدوان، دون الدخول في جهاد يستدعى استعمال القوة، أي أن نتيجته في كلا الوجهين هي حماية المجتمع المسلم وردع أية محاولة للاعتداء على أمنة وسلامته.

(٢) مفهوم العدو:

فقد قيل أن ﴿**عدو الله عدوكم**﴾ في الآية قصد به "الأعداء من المشركين والكفار

= نفوسهم، من عزة وسطوة، واستعلائه، وقدرته، وهذه تحصل بحسن السياسة، والثاني قوة احتماله بنفسه لما يرد عليه من الأمور، واستقلاله بذلك، وتحصل بأدب النفس، والثالثة قوة التدبير لأمور المملكة والنفاذ فيها بحسن نظر العواقب بالأمور. انظر: الشيزري، مرجع سابق، ص ٢٢٢-٢٢٣.

(١) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ ١٤، ص ٣١، القرطبي، مرجع سابق، جـ ٨، ص ٣٥ وما بعدها، ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٨٦١، ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٣٢٢، في ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ ٣، ص ١٥٤٤.

(٢) انظر مادة "رهب" في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٢٠٤.

(٣) انظر: تفسير المنار، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٦٩ وما بعدها.

ممن يظهرون العداوة لله ولرسوله وللمؤمنين"[1]، وقيل: "قصد به اليهود، وقريش، وكفار العرب"[2]، وقيل: "إنما أراد سبحانه قلوب أعداء ا لله الذين هم أعداء العصبة المسلمة في الأرض"[3]، وقيل: "هم الكفار، بإطلاق[4]، والذي يراه الباحث في هذا التنوع الاجتهادي أمرين: أولهما: تفضيل إطلاق عدو ا لله وعدو المسلمين دون تحديد لمن هو هذا العدو، وهذا يعني أن يظل لفظ "العدو" صفة لا موصوفا، بحيث تنسحب على كل من أظهر العداوة لله أو عداوته للمسلمين في أي زمان، وأي مكان، وثانيهما: أن تظل صفة عدو ا لله هي الضابط في توصيف كل عدو، بمعنى أن كل عدو لا يحقق عدوانا على أحكام الشرع وقيمه أو لا يحقق عدوانا على المسلمين يخرجهم عن التزامهم الديني، أو يحول بينهم وبين أحكام شرعهم وقيمه، فهو ليس عدوا لله، وإنما قد يرى على أنه عدو للوطن، أو للقائد، أو للقومية أو للحزب السياسي، أو ما شاكل من رابط تستدعي توجيه الهوية إليها.

٣ – مفهوم الآخرين الذين لا يعلمون:

وهو الوارد في قوله تعالىفي آية إعداد القوة: ﴿**وآخرين من دونهم لا تعلمونهم ا لله يعلمهم**﴾ ، فقد قيل: "انهم الجن الذين لا يعلمهم إلا ا لله"[5]، وقيل: "هم الفرس والروم، وفي رأي هم بنو قريظة، وفي رأي آخر هم كل من تعرف عداوته، وفي رأي ثالث هم الجن"[6]، وقيل يضاف إلى هؤلاء السابقين المنافقون، والشياطين التي في الدور[7]، وقيل قصد بهم من لا يعرف المسلمون كنههم، أو الذين لم يجهروا لهم بالعداوة، وأن علم ا لله سرائرهم وحقائقهم[8]، ويلاحظ في هذه الآراء ملاحظتان، الأولى: أن بعض هذه الآراء قد اغفلت أصنافا من الأعداء – غير الجن والشياطين – ممن قد تكون معاناة المجتمع المسلم منهم أشد وأنكى، سواء خرجوا عليه من داخله، أو ناصبوه العداء من خارج، والثانية: أن بعض هذه الآراء ممن تحدث أصحابها عن أعداء مثل الروم والفرس، ويهود بني قريظة وغيرهم، قد وقفوا عند بعض الحوادث التاريخية، ولم يتخطوا هذه الحوادث ليروا أعداء آخرين غير الذين ذكروا، وعموما فإن الذي يميل إليه الباحث هو أن بعض الذين اجتهدوا في تحديد معنى "الآخرين" قيدوا معنى مطلقا

---

(١) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ ١٤، ص ٣١ وما بعدها.
(٢) انظر: القرطبي، مرجع سابق، جـ ٨، ص ٣٥ وما بعدها.
(٣) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ ٥، ص ١٥٤٤.
(٤) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ ٢٢، ص ٣٢٢.
(٥) انظر: الطبري، جامع البيا، مرجع سابق، جـ ٤، ص ٣٧-٣٨.
(٦) انظر: القرطبي، مرجع سابق،جـ ٨، ص ٣٥ وما بعدها.
(٧) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٣٣٢.
(٨) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ ٣، ص ١٥٤٤.

ذكرته الآية، ومجيء لفظ "وآخرين" على سبيل النكرة يجعله يسع معاني شتى، وأصنافا شتى من الأعداء يمكن أن يدخلوا فيه، وقد صدق الإمام القرطبي حين قال: "ولا ينبغي أن يقال فيهم - أي في الآخري - بشيء لأن الله سبحانه قال: **﴿وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم﴾** فكيف يدعى أحد علما بهم إلا أن يصح حديث جاء في ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم[1].

خامساً: القوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

لا شك أن هناك علاقة تفاعل مستمر بين دور القوة، ودور مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في تحقيق الأمن للمجتمع السياسي المسلم، فتطبيق هذا المبدأ قيمة ووظيفة حضارية في درجاته المختلفة، يستلزم المكنة أو القوة التي تسنده وتجعل منه واقعا وحركة، إذ تتيح القوة له بدائل متعددة للاختيار حسب متطلبات الموقف المراد الأمر فيه بالمعروف أو النهي فيه عن المنكرن ولا شك أن الذي يملك درجة أعلى من درجات القوة يستطيع امتلاك الدرجة الأدنى منها، والعكس ليس صحيحا ومن هنا كان حرص الرسول صلى الله عليه وسلم على إنماء روح القوة - جماع القوة - حين جعل المؤمن القوي خير وأحب الله من المؤمن الضعيف، وإن كان في كل خير، ومن ناحية أخرى، فإن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يساعد بشكل أو بآخر في تدعيم قوة المجتمع المسلم، من حيث إن تطبيقه - بأي شكل من أشكاله - كفيل - إذا ما تم وفق شروطه وضوابطه - بتطهير هذا المجتمع باستمرار من مصادر الخلل، وإشاعة مظاهر التماسك، وإزالة، وتحقيق التماسك من مستلزمات القوة، كما إنهما من آثارها.

---

(١) انظر: القرطبي، مرجع سابق، جـ ٨، ص ٣٥ وما بعدها.

المطلب الثالث

القوة والإضرار بالأمن

عندما تستتر القوة وراء مقاصد غير شرعية، وحينما يستعلي القائمون عليها أفرادا وجماعات، أو دولا ومجتمعات، لتصبح لديهم غاية ووسيلة في نفس الوقت بلا ضوابط ليست من عقيدة التوحيد في شيء، فإن ثمة ضررا واقعا لا محالة على أمن الحياة كلها، لأن منطلق القوة في هذه الحالة تستبد به صفات الظلم والبغي والاستطالة في الأرض بغير الحق، ونبذ البر والتقوى والإصلاح وغيرها من القيم التي تغلف مفهوم القوة في المفهوم الإسلامي - بل ولأن الحياة - في ظل سيادة مثل هذا النمط من الاستخدام الفاسد للقوة - يراد لها أن تدار حركتها على غير ما يصلحها، من هنا يبدو الوجه الإفسادي للقوة في المجتمع المسلم، وجه الإضرار بالأمن، وهذا الوجه له ملامح عديدة، وأهمها:

أولاً: القوة والانفلات من التوحيد:

لا تنفك القوة تصبح قوة هشة لا فاعلية لها عندما تنفلت من سعة التوحيد، وإن تصور مستخدموها غير ذلك، ذلك لأن الاستناد إلى أي شيء غير التوحيد هو استناد إلى قوة واهنة ضعيفة، ولقد ضرب الله لهذا مثلا من بيت العنكبوت في قوله تعالى: **﴿مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون﴾**[1]، وإذا كان هذا هو ميزان الله الذي يزن فعالية القوة المنفصمة عن التوحيد، فإن موازين البشر قد ترى رأيا آخر،هو الاعتراف بالقوة للظالمين، وتصور أنها حقيقة أبدية، وقد يفتتن المستضعفون بها لأنهم لا يتصورون أن مثل هذه القوة تتضاءل لتصير لا شيء أمام قوة الله الأشد والأكبر.

وما حدث لقارون فيه العبرة والعظة في هذا المقام، فقد أوتي من كنوز القوة ومصادرها الكثير **﴿إن قارون كان من قوم موسى فبغى عليهم وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة إذ قال له قومه لا تفرح إن الله لا يحب الفرحين﴾**[2]، ورغم ذلك أخذته عزة ما كان فيه، وآثر أن يقطع الصلة بينه وبين مصدره الإلهي الأوحد، لينسب ما أوتي من مكانة قوية إلى نفسه **﴿قال إنما أوتيته على علم عندي ... ﴾**[3]، بل وظل يتباهى بذلك حتى فتن به كثير ممن كانوا ضعاف العقيدة **﴿فخرج على قومه في زينته، قال الذين يريدون الحياة الدنيا يا ليت لنا مثل**

---

(١) العنكبوت، الآية ٤١.

(٢) القصص، الآية ٧٦.

(٣) القصص، الآية ٨٧.

ما أوتي قارون. إنه لذو حظ عظيم﴾[1]، فكانت إرادة الله أن يجعله سنة في أخذ القوى الظالمة **﴿فخسفنا به وبداره الأرض، فما كان له من فئة ينصرونـه من الله وما كان من المنتصرين﴾**[2]، ولما انكشف زيف قوة قارون كانت الفرصة للمستضعفين لكي يعودوا إلى عقيدتهم مصدر قوتهم **﴿وأصبح الذين تمنوا مكانه بالأمس يقولون ويكأن الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر. لولا أن مَنّ الله علينا لخسف بنا ويكأنه لا يفلح الكافرون﴾**[3].

التالي فماذا يفسر وجود قوى أرضية لا صلة لها بالتوحيد، ورغم ذلك لها السيادة والاستخلاف أكثر مما لأولئك الذين أنزلت رسالة الإسلام أمانة بين ظهرانيهم؟

والواقع أن معرفة سنة الله في خلقه، ومعرفة الفرق بين الاستخلاف الإيماني والاستخلاف الشركي، والفرق بين التمكين وفق منهج العدل والتمكين فرق منهج البغي، كل ذلك قد يساعد على الإجابة على التساؤل التالي، ذلك أن قدر الله سبحانه إذا جرى على تمكين وتسليط أمة من الأمم، أو دولة من الدول، رغم انفلاتها من القاعدة الإيمانية، فإن ذلك يجب أن يفهم في الإطار الآتي:

١ - أن هذه القوة مهما أوتيت من سطوة - مؤقتة، أو طويلة الأمد - لن تخرج عن سنة الله في تسليط الوهن عليها، إن بتقوية صف المستضعفين **﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾**[4]، أو بتسليط نقمته عليها بما يشاء **﴿ذلكم وأن الله موهن كيد الكافرين﴾**[5].

٢ - أن هذة القوة قد يترك لها عنان التكبر والتجبر، بل والإفساد في الأرض، إمهالا واستدراجا لقوله تعالى: **﴿والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملي لهم أن كيدي متين﴾**[6]، وقوله: **﴿فذرني ومن يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون﴾**[7]، وقوله: **﴿فذرهم يخوضوا ويلعبوا حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون﴾**[8]، وقوله: **﴿إنهم يكيدون كيدا. وأكيد كيدا فمهل الكافرون أمهلهم رويدا﴾**[9].

---

(١) القصص، الآية ٧٩.
(٢) القصص، الآية ٨١.
(٣) القصص، الآية ٨٢.
(٤) القصص، الآية ٥.
(٥) الأنفال، الآية ١٨.
(٦) الأعراف، الآية ١٨٢-١٨٣.
(٧) القلم، الآية ٤٤.
(٨) الزخرف، الآية ٨٣.
(٩) الطارق، الآية ١٥-١٧.

٣ -أن هذه القوة قد يأتيها أمر الله بغتة، فإذا بها مقطوعة الدابر، رغم ما أوتيت من نفوذ وسلطان، لقوله تعالى: **﴿فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون. فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين﴾**(١).

٤ - أن تمكين هذه القوة - قصر أم طال مداه - قد يكون من سنن الابتلاء للقوة المؤمنة **﴿وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون﴾**(٢)، والابتلاء بالضعف أحيانا قد يبصر القوة المؤمنة بمواطن الخلل فيها، أو نقاط الضعف في أولوياتها، وقد يظهر لها عناصر الإفساد داخلها رغم أنها محسوبة منها **﴿ما كان الله ليذر المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب﴾**(٣)، وقد ينبهها إلى ضرورة تصحيح منهجها ليستقيم والمنهج الإلهي في الاستخلاف والتمكين، وقد يلفت نظرها إلى ضرورة الوعي بأمور في إعداد القوة، أو في استخدامها قد غابت عنها.

٥ - وقد يكون التمكين للقوة غير المؤمنة من سنن تداول الأيام والسبق الحضاري بين المسلمين وغيرهم **﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾**(٤)، حتى إذا ما زال هذا السبق عن المجتمع المسلم، أحدث التغيير في نفسه **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾**، لكي يعود إلى السبق، ويعود السبق إليه، والتغيير يتطلب معرفة سنن التغيير لما بالأنفس، ومعرفة ما ينبغي تغييره، وما ينبغي تثبيته، ومعرفة أولئك الذين ينبغي تغيير ما بأنفسهم(٥).

ثانياً: التدخل الإلهي وعجز القوة:

قد يأتي التدخل الإلهي ليبطل مفعول القوى الأرضية ليلقى بها وبأصحابها في درك الخوف والاضطراب، أو بمعنى آخر في درك سلب الأمن، وهنا يمكن القول أن هناك أمورا يجب ملاحظتها في هذا الشأن،

وأول ما يلاحظ أن صورتي التدخل الإلهي السابق الحديث عنهما في تحقيق العجز للقوه تعملان آثارهما حين تكون السنة الإلهية قد مضت بإبطال مفعول بعض القوى - وفق إنماط ثلاثة، كما سيرد لاحقا، وهذا عكس ما يحدث لتحقيق التمكن لبعض القوى - سواء بتحويل هذه القوة إلى ضعف أبدي، أو بإهلاكها وإزالتها أو بابتلائها لتصحيح

(١) الأنعام، الآية ٤٤-٤٥.
(٢) الفرقان، الآية ٢٠.
(٣) آل عمران، الآية ١٧٩.
(٤) آل عمران، الآية ١٤٠.
(٥) انظر بصفة خاصة العلاقة بين التغيير والتجديد السياسي للأمة في: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٣٦٨ وما بعدها.

أوضاعها – يجيء لكي يتأكد للأمم بل وللأفراد أن تسترها وراء قوتها فقط، هو تستر وراء عرض زائل، وتحصن بعجز دائم، وإن أداها منطق الاغترار – كما سبق – إلى اعتقاد غير ذلك.

ثم هناك ملاحظة أخرى في هذا الشأن وهي أن سنة الله في إبطال القوة قد تصيب إنماطا ثلاثة من الأفراد والأمم، أولها نمط أولئك المؤمنين، وهؤلاء تأتي السنة فيهم لتعميق أصالة الإيمان، وتجديد الثقة في قوة الله ومعيته، والابتعاد عن الاغترار بقوة الكثرة والعدد، ويكون محصلة التدخل هنا مزيد من الإيمان، ومزيد من الثبات على منهج الله ومقاصد شريعته، ويدخل في إطار هذا ما حدث للمسلمين يومي أحد[1]، وحنين[2]. والنمط الثاني هو نمط أولئك الذين ضعف إيمانهم، فعلقوا هذا الإيمان على شوط الهوى واكتساب المصالح والمنافع الدنيوية، فإن أعطوا منها رضوا وإلا سرعان ما يرتكسون في وهدات النفاق، وقد يهوى بهم إفساد العقيدة إلى درك الشرك والكفر عكس النمط الأول، ويدخل في هذا النمط التدخل الإلهي لابطال مفعول النفاق في عصر النبوة. والنمط الثالث أولئك الذين ارتكسوا في الكفر والشرك غرورا وصلفا، وارتكانا إلى الأمل البعيد، وهؤلاء يأتيهم إعجاز قوتهم مهما كانت **﴿أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها. وجاءت رسلهم بالبينات. فما كان الله ليظلمهم. ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾**[3]، وتكون عاقبة التدخل الإلهي في هذا النمط هو الأخذ الشديد الذي لا أثر له **﴿فاما عاد فاستكبروا في الأرض بغير الحق وقالوا من أشد منا قوة. أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة وكانوا بآياتنا يجحدون. فأرسلنا عليهم ريحا صرصرا في أيام نحسات لنذيقهم عذاب الخزي في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أخزى وهم لا ينصرون﴾**[4].

أما الملاحظة الثالثة: فهي أن التدخل الإلهي لإبطال القوة ليس ارتجالا، أو اعتباطا بلا حكمة، لأنه كما سبق تعبير عن سنة من السنن التي تجرى وفق شروط وضوابط مقدرة، وإذا كان هذا التدخل مقصودا به في النمط الأول – من الإنماط الثلاثة السابقة – إرادة الخير للمسلمين، وإن جاء ذلك بهزيمة ظاهرية مؤقتة، فإن ذلك يعني أنه – أي التدخل – ليس مفصولا عن إرادة الإنسان، وليس منبت الصلة عن حركته في الحياة، رغم ما في

---

(١) انظر في تفاصيل هذا اليوم: ابن هشام، مرجع سابق، جـ ٣، ص ٣ وما بعدها، صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ ١٢، ص ١٤٧-١٥٠.

(٢) انظر تفاصيل هذا اليوم: ابن هشام، مرجع سابق، جـ ٤، ص ٨٤ وما بعدها، صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ ١٢، ص ١١٣-١٢٢.

(٣) الروم، الآية ٩.

(٤) فصلت، الآية ١٥-١٦.

التدخل من غيبة وارتباط بعالم القدرة اللامتناهية.

والملاحظة الرابعة: أن الإيمان سلاح القوة الأساسي والذي معه يحدث التدخل الإلهي لتثبيت الذين التزموه مبدأ ومنهجا، لا ينبغي أن توجه التهمة إليه إذا جاء التدخل الإلهي لغير صالح المسلمين ماداموا قد قصروا عن حقيقة الربط بينهم وبين العمل الصالح دائما، ذلك الإيمان ليس مجرد تراتيل كلامية يعقبها سكون وسبات، بل لابد له من حركة[1]، وتبقى ملاحظة أخيرة بشأن التدخل الإلهي لتحقيق التعجز للقوة، مفادها أن إذا أصاب العجز القوة المسلمة أحيانا فذلك لا يعطيها المبرر كي تعلق فشلها على تخلي الإرادة الإلهية عنها، بل يجب أن تعود إلى نفسها وستكتشف أن الخلل بها **﴿قل هو من عند أنفسكم﴾**[2]، وسيظل قوله تعالى: **﴿أليس ا لله بكاف عبده. ويخوفونك بالذين من دونه. ومن يضلل ا لله فماله من هاد﴾**[3]، حقيقة واقعة ترجم كل من يشكك في قدرة ا لله وقهره، وأنه وحده سبحانه الأولى بنصرة عباده.

ثالثاً: هدر القوة والإضرار بالأمن:

حين تذهب الأفهام مذهبا ضيقا يعمد إلى الأخذ بأقوال فقهية اجتهادية في معنى القوة الواجب إعدادها، ثم تحاول تطبيقها - أي الأقوال - على واقعها الذي قد يتأبى على مثل هذه الاجتهادات فإنها بذلك تكون قد ضيقت من معاني القوة، ومضمونها، وفوتت على أمتها منافذ لتطوير قوتها، وتوسيع مدلولاتها، فإن هذا التضييق، وذلك التفويت يؤديان إلى تفريغ القوة من محتواها، بحيث إذا ما استجدت مصادر تهديد أو اختراق لأمن الأمة، يصبح عسيرا - والوضع كذلك - مواجهتها والتعامل معها بفاعلية، لا لعدم وجود القوة الكفيلة بذلك، وإنما لأن هذه القوة متاحة، ولكن مصادرها غير متسغلة وغير منتفع بها، وهذا ما يسميه الباحث بهدر القوة، أو القوة المعطلة، وهنا لابد من وقفة لتحديد معنى القوة الوارد في قوله تعالى: **﴿واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾**. وبداية فقد اختلف المفسرون في ذلك، فمال بعضهم إلى تضيق معنى القوة، وجعلها مرادة للرمي، تعويلا على حديث "ألان أن القوة الرمى، إلا أن القوة الرمى، غلا أن القوة الرمي" وفي رواية "ألا أن الرمي القوة"، أو مرادفة للحصون، أو التجهيز للغزو، أو إعداد السلاح، أو ما يندرج تحت ذلك من أمور الفروسية، وتعلم الرماية، وإعداد الخيل، واستعمال الأسلحة[4]. أما البعض الأخر فقد مال إلى توسيع

---

(١) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الإسلام ومتطلبات التغيير الاجتماعي، بيروت: دار مكتبة ألفباء الإسلام، ١٩٨٧، ص٥٢.

(٢) آل عمران، الآية ١٦٥.

(٣) الزمر، الآية ٣٦.

(٤) انظر: الطبري، جامع البيان ..، مرجع سابق، جـ ١٤، ص ٣١ وما بعدها، القرطبي، مرجع سابق، جـ ٨، ص ٣٥ وما بعدها، ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٣٢١-٣٢٢.

معنى القوة بحيث تشمل أقصى الحدود الممكنة[1]، كما تشمل إعداد جميع أسبابها بقدر الاستطاعة[2]، دون الوقوف بها عند حد معين بحيث تحقق كل ما يتقوى به المسلمون على جهاد عدو الله وعدوهم[3]، وإذا كان الباحث يميل إلى ما ذهب إليه الذين وسعوا من معنى القوة المأمور إعدادها شرعيا، فإن ذلك يجب فهمه في إطار ما يلي:

١ - إن قصر مفهوم القوة على الجانب المسلح أو العسكري منها هو إهدار لبقية الجوانب الأخرى التي تحقق لها جماع فاعليتها، من هنا كان الإمام الطبري يصدر عن حق وهو يقول: "والصواب من القول أن يقال أن الله أمر المؤمنين بإعداد الجهاد وآلة الحرب؛ وما يتقوون به على جهاد عدوه وعدوهم من المشركين من السلاح والرمي وغير ذلك ورباط الخيل، ولا وجه لأن يقال عنه بالقوة معنى دون معنى من معاني القوة، وقد علم الله الأمر بها"[4].

٢ - إن ورود لفظ "قوة" هكذا في الآية القرآنية، على سبيل النكرة، يجعلها تتسع لكل معاني القوة، في كل مجالات الحياة الفكرية والعملية، ويتسع بابها ليدخل منه الإنسان المسلم بجهده واجتهاده، ليبدع فيها ويطور من أشكالها.

٣ - إن تضمين رباط الخيل مع القوة هو تأكيد لاتساع معنى القوة لكي تشمل كل جماع القوة المادية والمعنوية، وإذا كانت الخيل في عصر سابق من عصور الإسلام هي أظهر رمز لهذه القوة - وهو ما أشار إليه الإمام الطبري. وهو يذكر أسباب تخصيص الرمي والخيل بالذكر كأشكال للقوة[5] - فطبيعي أن يتحول هذا الرمز بتغير شكل القوة ونمطها.

٤ - إن إعداد القوة "يختلف امتثال الأمر الرباني به باختلاف درجة الاستطاعة في كل زمان ومكان بحسبه"[6]، ولذلك يقول الشيخ محمد عبده: "وإطلاق الرمي في الحديث يشمل كل ما يرمي به العدو من سهم، أو قذيفة منجنيق أو طيارة، أو بندقية، أو مدفع، وغير ذلك، وإن لم يكن كل ذلك معروفا في عصره صلى الله عليه وسلم فإن اللفظ يشمله، والمراد منه يقتضيه ... ومن قواعد الأصول إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"[7].

---

(١) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ ٣، ص ١٥٣٨ز

(٢) انظر: تفسير المنار، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٦٩ وما بعدها.

(٣) انظر: الطبري، جامع البيان ..، مرجع سابق، جـ ١٤، ص ٣٧، ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٨٦١.

(٤) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ ١٤، ص ٣٧.

(٥) انظر: القرطبي، مرجع سابق، جـ ٨، ص ٣٥ وما بعدها.

(٦) انظر: تفسير المنار، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٦٩ وما بعدها.

(٧) نفس المرجع السابق.

٥ - إن التطور المعاصر لمفهوم القوة لم يعد أن تظل القوة مرادفة فقط للقوة العنيفة أو المسلحة، ذلك أن التغير في طبيعة التهديدات التي يتعرض لها أمن الدولة والمجتمعات، والتغير في أشكالها افتراضا تغيرا مماثلا في طبيعة وأشكال القوة لتكون على نفس المستوى في التصدي لمثل هذه التهديدات، سواء بالاقتصار على التلويح بالقوة، أوبالاضطرار إلى ممارستها فعلا[1]، وهذا يعني أن المجتمع المسلم مطالب بأن يعي حقيقة هذا التطور، وعيا يعيد ويراجع أقوال الفقهاء في معنى القوة، فيعدل فيها، أويضيف إليها، أو يتجاوزها دون تفريط أو افراط في فقه الأصول المنزلة.

رابعاً: الأمن وتعطيل ممارسة القوة:

مما سبق يتضح أن تعديم القوة للأمن قد يأخذ شكل التهديد بممارستها لتحقيق الارهاب والردع للمعتدين، أو شكل ممارستها فعلا، وقد يأخذ الشكلين معا، والأمر في ذلك بالأساس مردود إلى القيادة الشرعية ونظرها إلى واقع المجتمع السياسي، وإلى متطلبات الحفاظ على أمنه، وبناءً على ذلك فإن أي موقف يتعرض فيه أمن المجتمع المسلم للتهديد أو الاختراق، سواء من داخله، أو من خارجه، ولا يكون ثمة خيار غير خيار ممارسة القوة، فقد باتت ممارستها واجبة، فإذا لم تمارس بما يحمله ذلك من أخطار عديدة للوجود الحضاري المسلم، فقد عطلت وظيفة القوة الشرعية، لا يعدو تعطيل هذه الوظيفة أن يكون تعطيلا لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد سبق الإلماحة إلى آثاره السلبية في الإضرار بالأمن، وتعطيلا كذلك للجهاد كإحدى الركائز والوسائل الأساسية في تعامل المجتمع المسلم، داخليا وخارجيا، ولتعطيل الجهاد من الآثار السلبية في الإضرار بالأمن ما لا يقل في خطورته عن الآثار السلبية لتعطيل الحسبة أو بالمعروف والنهي عن المنكر، بقطع النظر عن أسباب ذلك التعطيل ودواعيه، ولهذا تفصيل لاحق.

---

(١) انظر محاولة لبيان بعض أشكال القوة في المفهوم الإسلامي، محمد حسين فضل الله، مرجع سابق، مواضع متفرقة، وانظر للمؤلف نفسه، خطوات على طريق السلام، بيروت: دار التعارف، الطبعة الخامسة، ١٩٨٦، ص ٨٧. وانظر أيضا:

W. Farnsworth and Richard B.Gary, Security in a World of Change. Reading, Belmont Californea: Wods Worth Puplishing Company, Inc. 1969. Jack Kuglar, Wiliam Domke. Comparing The Strength of Nation, Comparative Political Studies. Vol. 19, No.1, April, 1986. ppL 40-43.

وانظر في آثار تضاؤل وعجز قوة المسلمين عن النهوض بأمنهم في أكثر من بقعة من أراضيهم:

Ali L. Karaeosmaoglu "Islam and its Impalication for The International System", in Metins Heper and Repheali (ed), Islam and Politics in The Modern Middle East, New York: Martin,s Press. 1984, P. 115.

خامساً: قبول الاستضعاف والإضرار بالأمن:

والاستضعاف في حقيقته تضاؤل في المكانة، وضعف في القدرة على أخذ زمام الأمر في الفعل الحضاري - استخلافا وإعمارا للأرض بالحق - وقبول الاستضعاف في المجتمع المسلم تعتمل وراءه أسباب كثيرة لعل أهمها فساد سيرة الحكم بحيث لا يستطيع المحكوم إلا الإذعان في عملية تشكيل الطاعة الزائفة والمصطنعة للحام[1]، وسيطرة حالة من التخاذل عن القيام بالوظيفة الحضارية والإخلال بشروطها وأركانها[2]، وحالة اليأس والقنوط بفعل انتقال ملاك قيادة المجتمع الإنساني إلى غير المسلمين، وقد يساعد على هذا اليأس ذلك القنوط الشعور بأن خوارق الأمور والمعجزات قد انتهى زمانها لنصرة المسلمين[3]، دون إدراك أن الذي أجرى هذه المعجزات وتلك الخوارق عبر أزمان مختلفة وعصور متنوعة، وفي أقوام وشعوب وقرون متباعدة، قادر على أن يجريها في أي زمان وأي مكان، والمعجزات والخوارق تتم وفق مشيئة الله المطلقة، ولكن الله يستبدل بإنماطها إنماطا أخرى تلائم واقع كل فترة ومتقضياتها وفق سننه تعالى، كلذلك فقد يكون وراء الاستضعاف ارتضاء المسلم الإقامة في مجتمعات غير مسلمة رغم تعرضه لما يفتنه في دينه وعقيدته، دون أن يملك تغيير ذلك، سواء داخل هذه المجتمعات، أو بالهجرة إلى بلاد المسلمين، وسيتضح في موضع لاحق، أبعاد أخرى لحقيقة الاستضعاف وكيفية التعامل معه.

---

(١) انظر ما سبق في ركيزة الخلافة.

(٢) انظر ما سبق في ركيزة العقيدة.

(٣) انظر: محمد حسين فضل الله، خطوات على طريق الإسلام، مرجع سابق، ص ٩٦.

المطلب الرابع

توظيف القوة في تحقيق الأمن في النموذج القرآني

والنموذج الذي اختاره الباحث هو نموذج ذي القرنين الذي ورد ذكره في قوله تعالى: ﴿ويسألونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكرا﴾[1]، ووراء اختيار هذا النموذج عدة مبررات.

لعل أهمها من وجه أول أن ذا القرنين يقدم أحد النماذج الإيمانية التي أتاها الله الملك، وإمكانات القوة فألزمها شرائط الإيمان، وسلطها في طاعته وخدمته، ولم يكن في هذا الشأن كفرعون موسى الذي أوتي القوة فأظهر وجهها الظالم، واستغلها في استعباد الناس والاستطالة في الأرض بغير حق.

والوجه الثاني أن في نموذج ذي القرنين دليلا للقيادات المسلمة في كل زمان، وكل مكان على أن القوة ليست بطشا أو ارهابا مجاله البغي والاستطالة على من حرموا منها، وإنما هي ابتلاء يفرض على الذين وقع عليهم أن يكون مخرجهم منه هو تحقيق كلمة الله فيه، من حيث جعل غايته - أي الابتلاء - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

والوجه الثالث أن مسلك ذي القرنين في توجيه القوة لنصرة المستضعفين - الذين استنجدوا به من بطش الظالمين - كما سيرد - بجانب مسلكه في توجيهها لحماية نشر الدعوة، يؤكد أن هذه النصرة في حقيقتها من مقتضيات نشر الدعوة، بل ومن مستلزمات تأكيد أنها حركة رحمة للناس، ومصدرحفظ لحقوقهم وحرماتهم، وليست توجها دنيويا بلا قيمة أو مقصد.

وسوف يتناول هذا النموذج - في إطار التزام ما ورد في النصوص القرآنية[2] - في النقاط الأربع الآتية:

أولاً: ذو القرنين والالتزام الإيماني:

لم يكن ذو القرنين بدعا من القيادات التي التزمت الإيمان بالتوحيد منهجا وسلوكا، وهنا يمكن القول أنه رغم أن سياق الرواية القرآنية يؤكد أن ذا القرنين كان رجلا مؤمنا، إلا أن بعض المفسرين ومن شايعهم من المؤرخين نقلوا بعض الروايات التي تشكك في صفاته الإيمانية، وقد ورد كثير على ذلك فقال: "وقد أورد ابن جرير - أي الطبري - ههنا والأموي في مغازيه حديثا أسنده وهو ضعيف عن عقبة بن عامر، أن نفرا من اليهود جاءوا يسألون النبي صلى الله عليه وسلم عن ذي القرنين، فأخبرهم بما

---

(١) الكهف، الآية ٨٣.

(٢) في سورة الكهف، الآيات ٨٣-٩٨.

جاءوا له ابتداء، فكان فيما أخبرهم به أنه كان شابا من الروم، وأنه بنى الإسكندرية، وأنه علا به ملك في السماء وذهب به إلى السد ورأى أقواما وجوههم مثل وجوه الكلاب .. وهذا فيه طول ونكارة، ورفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم - أي نسبته إليه - لا يصح، وأكثر ما فيه أنه من أخبار بني إسرائيل[1]، وبعد أن فند ابن كثير ما رواه البعض، فرق - في روايته - بين اثنين كانا يحملان اسم ذي القرنين، أولهما هو الإسكندر المقدوني اليوناني وكان وزيره أرسطو طاليس الفيلسوف الشهير، والثاني هو المذكور في القرآن الكريم، وكان في زمن إبراهيم الخليل عليه السلام، وقد طاف بالبيت الحرام معه أول ما بناه وآمن به واتبعه، وكان وزيره الخضر عليه السلام[2]، ومادام ذو القرنين كان على ملة إبراهيم عليه السلام ومنهجه، فبديهي أنه كان حنيفا مسلما، لأن هذا ما حكاه القرآن عن نبي الله في قوله تعالى: ﴿**ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين**﴾[3] ولعل ما يؤكد التزام ذي القرنين الديني أن علي بن أبي طالب لما سئل عنه قال: "كان عبدا ناصحا لله فناصحه، دعا قومه إلى الله فضربوه على قرنه فمات، فأحياه الله، فدعا قومه إلى الله، فضربوه على قرنه، فمات، فسمي ذا القرنين"[4]. كذلك قد روي مما يؤكد التزامه الديني أنه "قد ملك الدنيا فيما ذكر المؤرخون أربعة، مؤمنان، وكافران، فأما المؤمنان فكانا ذا القرنين، وسليمان، وأما الكافران فكانا النمرود وبختنصر"[5].

ثانيا - حقيقة القوة التي كانت لذي القرنين:-

يأتي قوله تعالى ﴿**إنا مكنا له في الأرض واتيناه من كل شيء سببا**﴾[6] ليوضح أن ذا القرنين قد استمد قوته من الآتي:

١- إرادة الله تعالى في اختياره ليكون داعيا إليه في الأرض، ويكشف لفظ "إنا" الوارد في الآية عن هذه الحقيقة، أكثر من ذلك فإن اللفظ يؤكد أن إرادة الله في إيتاء ذي القرنين ما أوتي من قوة لم يكن امرا اعتباطيا، بل جاء ليفرض عليه في ان يظل على وعي بثلاثة أمور، أولها أن ما لده من قوة ليس ملكا له، وإنما هو مستخلف فيه، ومن ثم فقد وجب عليه أن لا يغتر بما تحت يديه من مصادر القوة، خاصة وأنه قد بلغ الغاية من

---

(١) انظر: ابن كثير تفسير القرآن ...، مرجع سابق، جـ ٣، ص ١٠٠، وانظر أيضا: د. محمد محمد أبوشهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٨٤، ص ٣٣٨-٣٤٢.

(٢) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن ...، مرجع سابق، جـ٣، ص ١٠٠، د. محمد محمد شهبة، مرجع سابق، ص ٣٤٢، أبوالحسن الندوي، الصراع بين الإيمان والمادية، الكويت: دار القلم، ١٣٩٠هـ، ص ١٠٠-١٠٦.

(٣) آل عمران، الآية ٦٧.

(٤) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ ٣، ص ١٠١.

(٥) انظر: ابن كثير، قصص الأنباء، مرجع سابق، ص٨٥.

(٦) الكهف/ ٨٤.

امتلاك هذه المصادر-امتلاك استخلاف-﴿**وآتيناه من كل شيء سببا**﴾. والثاني أنه سبحانه أنما آتاه القوة ليحمل أمانتها فيوظفها على الوجه الذي لا يخرجه بها من نطاق ما استخلف فيه لوجه الله، إلى نطاق ملكوته الدنيوي. والثالث أن يحذر من تضييع هذه الأمانة فيما يضاد الاستخلاف الصالح اعتبارا بقوله تعالى ﴿**ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها**﴾ [1]، وقوله ﴿**وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين**﴾[2].

٢- تمكين الله له في الأرض، وقد اجتهد المفسرون في بيان حقيقة ذلك التمكين الوارد في قوله تعالى "﴿**إنا مكنا في الأرض**﴾. فذكر بعضهم أن المعنى "أعطيناه ملكا عظيما ممكنا فيه من جميع ما يؤتى الملوك من التمكين والجنود وآلات الحرب، والحضارات، ولهذا ملك المشارق والمغارب من الأرض، ودانت له البلاد، وخضعت له ملوك العباد، وخدمته الأمم من العرب والعجم، ولهذا ذكر بعضهم أنه إنما سمي ذو القرنين لأنه بلغ قرني الشمس، مشرقها و مغربها[3]، وذكر بعهم "لقد مكن الله له في الأرض فاعطاه سلطانا وطيد الدعائم"[4].

وأياه كانت حقيقة التمكين الذي ناله ذو القرنين، فإن ثمة ملاحظات ثلاث يجب أخذها في الاعتبار هنا، الأولى أنه-وكما يتضح من آراء بعض المفسرين-قد جمع ماحقق له شروط التمكين في عصره، والا ما استطاع ان يدعو إلى الله على بصيرةة وقوة، وما استطاع ان يخلص الذين استضعفوا في الأرض من أذى يأجوج ومأجوج كما سيرد، والثانية ان الله تعالى تفضل على ذي القرنين بطمأنينة التأييد المعنوي، وطمأنينة التأييد المادي، ولعل ذلك يفسر قوله اعترافا بما وصل إليه من مكانة قوية "مامكني فيه ربي خير"[5]، والثالثة أنه بهذا التمكين في الأرض قد حمل مسؤولية كبيرة في أن يؤدي شروطه، من الإيمان والعمل الصالح، ليضمن استمراره، طبقا لما ورد في قوله تعالى: ﴿**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون**﴾[6].

٣- إتيان الله له من كل شيء سببا، وقد نقل ابن كثير في تفسير معنى السبب منها أنه العلم، وقيل هو منازل الأرض، وأعلامها، وقيل هو تعليم الألسنة، فكان لا يغزو قوما إلا كلمهم بلسانهم، ثم خلص من ذلك بقوله "يسر الله لذي القرنين

---

(١) الاعراف/٥٦.

(٢) الاعراف/١٤٢.

(٣) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن...، مرجع سابق، ج٣، ص١٠١.

(٤) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج٤، ص٢٢٩٠.

(٥) الكهف/ ٩٥.

(٦) النور/ ٥٥.

الأسباب أي الطرق والوسائل التي فتحت الأقاليم.. والبلاد والأرض، وكسر الأعداء، وكبت ملوك الأرض، وإذلال أهل الشرك. وقد أوتي من كل شيء مما يحتاج إلى مثله سببا"[1]، وقد سئل علي بن أبي طالب عن كيفية بلوغ ذي القرنين المشرق والمغرب فقال "سبحان الله سخر له السحاب وقدر له الأسباب وبسط له اليد"[2].

والحق إن منطق الآية يوحي ببعض الدلالات المهمة ومنها من ناحية أن لفظ "كل" في قوله تعالى ﴿**آتيناه من كل شيء**﴾ يوحي بأن مصادر القوة المختلفة كانت بين يدي ذي القرنين، ومنها من ناحية ثانية أن هذه القوة-نتيجة لذلك-قد بلغت حدا من الاتساع والشمول بحيث يمكن أن يحوي بين جناباته كل ما قيل من اجتهادات حول معنى السبب الوارد في الآية، ومنها من ناحية ثالثة أن الله سبحانه بإضافة إتيان ذي القرنين السبب من كل شيء قد ابلغه الغاية في اعداد القوة، وتوافر أسبابها، ومنها كذلك أن إتيان ذي القرنين من كل شيء سببا، قد حدد مدى وطبيعة التمكين الذي تم لذي القرنين، حتى إذا ما سأل سائل ماهي حدود تمكين ذي القرنين في الأرض؟، قيل له أنه كان بلا حدود في ميزان البشر، لأنه أوتي من كل شيء سببا.

ثالثا-القوة وتحقيق الأمن لنشر الدعوة:

فما أن انستتبت لذي القرنين أسباب القوة حتى راح يوجهها نحو غاياتها الاستخلافية في الإصلاح ونشر الدعوة، وسياق الآيات القرآنية يوحي بأن مهمته هذه قد تحفل اعباءها مرتين:-

الأولى مع أولئك الذين وجدعم عقب توجهه تلقاء المكان الذي تغرب فيه الشمس كقوله تعالى "فأتبع سببا حتى إذا بلغ مغرب الشمس وجدها تغرب في عين حمئة ووجد عندها قوما قلنا ياذا القرنين اما أن تعذب واما ان تتخذ فيهم حسنا"[3]، ومغرب الشمس هو "اقصى ما يسلك فيه من الارض من ناحية المغرب، وهو مغرب الارض، وأما الوصول إلى مغرب الشمس من السماء فمتعذر"[4]، قال ابن كثير "وما يذكره أصحاب القصص والأخبار من أنه سار في الأرض مدة، والشمس تغرب من ورائه فشيء لا حقيقة له. واكثر ذلك من خرافات أهل الكتاب"[5].

وللعلماء في معنى العين الحمئة آراء كثيرة، وقد ذكر ابن كثير أن هناك معنيين،

---

(١) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٣، ص١٠١.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) الكهف/٨٥-٨٦.

(٤) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٣، ص١٠١-١٠٢، وانظر ايضا: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج٤، ص٢٢٩١.

(٥) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٣، ص١٠١-١٠٢.

أولهما أنها قد تكون عينا حارة لمجاورتها وهج الشمس عند غروبها وملاقاتها الشعاع بلا حائل، والثاني: إنها عين في ماء وطين أسود[١].

والمرة الثانية: مع أولئك القوم الذين وجدهم عقب توجهه ناحية مشرق الشمس، كقوله تعالى **﴿ثم أتبع سببا حتى إذا بلغ مطلع الشمس وجدها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها سترا﴾**[٢]، والقرآن هنا يعرض بعضا من أوصاف هؤلاء القوم، ومدار ذلك تفسير كلمة الستر الواردة في الآية الثانية من هاتين، والواقع أن للعلماء-كعادة في مثل هذه الأمور الاجتهادية-فيها أقوالاً كثيرة، منها أنه لم يكن لهم بناء يكنهم ولا أشجار تظلهم وتسترهم من حر الشمس، وقيل أن أرضهم لا تحمل البناء، فإذا طلعت الشمس تغدروا في المياه، فإذا غربت خرجوا يتراعون كما ترعى البهائم، وقيل كانوا بأرض لا تنبت لهم شيئا، فهم إذا طلعت الشمس دخلوا في أسراب حتى إذا زالت الشمس خرجوا إلى حروثهم ومعايشهم، وقيل لم يبنوا فيها بناء قط، ولم يبن عليهم فيها بناء قط، كانوا إذا طلعت الشمس دخلوا أسرابا لهم، حتى تزول الشمس، أو دخلوا البحر، وذلك أن أرضهم ليس فيها جبل"[٣].

هاتان هما المرتان اللتان كان على ذي القرنين أن يعمل فيهما القوة ليؤمن دعوته، أما عن كيفية ذلك فينبغي ملاحظة الآتي:

١- أن توجهه في كلتا المرتين لنشر الدعوة لا ينبغي أن يكون موضع شك، لأن قوله تعالى **﴿فأتبع سببا﴾** يوحي بأنه لم يخلد إلى الراحة، ولم يقبع متكاسلا بقوته، أو مزهوا بها.

٢- أن قوله تعالى **﴿قلنا ياذا القرنين اما أن تعذب واما أن تتخذ فيهم حسنا﴾**[٤]، بعد توجهه صوب الفريق الأول يحمل بعض ملامح منهجه في الحركة، فالتعذيب والإحسان لا يأتيان إلا عن احتكاك وتعامل، وهما بدورهما لا يأتيان إلا على منهج دعوة، ولذلك قال بعض العلماء "كانوا كفارا فخيره الله بين أن يعذبهم بالقتل، أو يدعوهم إلى الإسلام فيحسن إليهم"[٥].

٣- أن قوله تعالى "كذلك وقد أحطنا بما لديه خبرا"[٦]، بعد ذكر رحلته إلى الفريق الثاني فيه دليل-كما قال المفسرون-على أنه انتهج فيهم سياسة مساوية لما انتهجه مع

---

(١) نفس المرجع السابق.
(٢) الكهف/ ٨٩-٩٠.
(٣) أورد هذه الأقوال: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٣، ص١٠٣.
(٤) الكهف/ ٨٦.
(٥) انظر: الصابوني، صفوة التفاسير، ج٣، ص٢٠٥.
(٦) الكهف/ ٩١.

الفريق الأول، وأساس ذلك قوله تعالى ﴿**قال أما من ظلم فسوف نعذبه ثم يرد إلى ربه فيعذبه عذابا نكرا، وأما من آمن وعمل صالحا فله جزاء الحسنى وسنقول له من أمرنا يسرا**﴾[1].

٤- أن تخيير الله تعالى ذا القرنين بينأن يعذب هؤلاء الذين توجه إليهم كي يدعوهم إلى الإيمان، أو أن يتخذ فيهم حسنا،إنما هو صادر عن معرفة إلهية تامة بأن ذا القرنين كان لديه من تنفيذ أيهما لو استطاع، بيد أنه اختار سيرة العدل معهم، فأما الظالمون فكانت سياسته معهم هي الشدة والتعذيب، أما الذين آمنوا وعملوا الصالحات، فكانت سياسته معهم هي إحسان السيرة والمعاملة، وهذا يعني أن ميزان العدل يظل يغلق القوة التي تستتر خلف الدعوة الإسلامية وتسترها، فيجعلها عادلة في غايتها، عادلة في وسائلها عادلة مع الذين آمنوا بها، عادلة مع الذين كفروا بها.

رابعا – القوة وتحقيق الأمن للمستضعفين:

والمستضعفون هم أولئك الذي توجه إليهم لما بلغ ما بين السدين، فإذا بهم يضجون بالشكوى ويستنصرونه ﴿**ثم اتبع سببا حتى إذا بلغ ما بين السدين وجد من دونهما قوما لا يكادون يفقهون قولا. قالوا يا ذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجا على أن تجعل بيننا وبينهم سدا**﴾[2]، والواضح أن هؤلاء المستضعفين قد قاسوا كثيرا من يأجوج ومأجوج، وما كانوا يعيشون في الأرض من الفساد واهلاك للحرث والنسل[3]، والواضح كذلك أنهم أبدوا استعدادهم لأن يكونوا من خلف ذي القرنين وطوع أمره لتنفيذ ما يراه ملائما لكفايتهم وتخليصهم من هؤلاء المفسدين، وتجيء استجابة ذي القرنين ﴿**قال ما مكني فيه ربي خير فأعينوني بقوة اجعل بينكم وبينهم ردما**﴾ لتعبر عن حكمة الداعي وفقهه لواقع دعوته من ثلاثة مناحي، المنحى الأول إنه أراد أن يؤكد ان رسالته التي كلف بحملها إليهم ليعبدوا الله وحده أنما جاء بها ليرفع الظلم والإفساد من الأرض، والثاني أنه سعى إلى كفالة جو من الأمن والطمأنينة لهؤلاء المستضعفين ينفذ من خلاله لي يبلغ دعوته،و وهو ما يتعذر تحقيقه إذا كان المتلقون لها في حالة من الخوف والفزع والتهديد-الذي قد يحول دون الاقتناع بها أو تفهمها، والمنحى الثالث أنه أراد-بواقع الممارسة- أن يحقق بعض أهداف القوة في ميزان الإسلام، وبالذات في توجهها الخارجي، وهو هدف الاستنصار للمستضعفين في الأرض.

---

(١) الكهف/ ٨٧-٨٨.

(٢) الكهف/ ٩٢-٩٤.

(٣) انظر: ما أورده ابن كثير في تفسيره بشأن ممارستهم، مرجع سابق، ج٣، ص١٠٣-١٠٤. وقد روى الترمذي أن خروج مأجوج هو أحدى علامات الساعة الكبرى في حديث حذيفة بن أسيد.

أما منهج ذي القرنين في كفالة الأمن للمستضعفين فقد اعتمد على الآتي:-

١- رفض قبول أي عطاء مادي مقابل تدبير وسائل الأمن لهم، لقناعته وإيمانه أن ما آتاه الله هو خير من أي عطاء آخر، وأبقى منه، وأغلى منه ﴿**قال مامكني ربي فيه خير**﴾.

٢- الاستفادة من خبرته في فنون أعداد القوة في ردم الممر بين الحاجزين كما جاء في اقتراحه لتخليصهم من بطش الطغاة والمفسدين ﴿**فأعينوني بقوة أجعل بينكم وبينهم ردما**﴾[١]، فاقتراحه أن يكون الردم بدل السد، واستخدامه الحديد بطريقة معينة، وصبه النحاس المذاب على الحديد، كما ذكر القرآن ﴿**أتوني زبر الحديد. حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى إذا جعله نارا قال آتوني أفرغ عليه قطرا**﴾[٢]. كل ذلك يدل على خبرته ودرايته بمستلزمات توظيف القوة، وأساليب تدبير هذا التوظيف.

٣- الاعتماد في تنفيذ اقتراحه السابق-عملية الردم-على التفاعل والتعاون بينه وبين المستضعفين، ولذلك قال ﴿**فأعينوني بقوة**﴾-فالحكم مسؤولية مشتركة، والأمن مسؤولية مشتركة، والاستضعاف لا يمنع بذل الجهد، لقد كان المستضعفون مع ذي القرنين هم أول مستفيد من هذا الردم، وكان قد أعفاهم من أي تكاليف أو أجر يأخذه لقاء الدفاع عنهم، فلا أقل من أن يعلموا أن الأمن والحماية لا يأتيان إلا بتبعات ليكونوا أول من يتحملها.

٤- رفض منطق الضعف والتراخي، سواء في مواجهة المفسدين من يأجوج ومأجوج، أو في مواجهة متطلبات ردعهم. وقوله ﴿**فأعينوني بقوة**﴾ يؤكد ذلك، إن ذا القرنين هنا، يتمثل المبدأ القرآني ﴿**خذوا ما أتيناكم بقوة**﴾[٣]، فخاطبهم على أساسه، فالعمليات التي تطلبها ردم ما بين الحاجزين كإعداد الحديد، والنفخ فيه، وإيقاد النار عليه، وصب النحاس المذاب قوته، كانت أعمالا شاقة، ومن ثم كان لزاما أن تؤتي بعزيمة ونشاط.

٥- عدم الاغترار بنتيجة العمل الشاق الذي انتهى إلى ردم الحاجزين وقطع السبيل على المفسدين في معاودة الظلم والعدوان، ويبدو أن الردم كان من المنعة والحصانة والقوة بحيث حال دون محاولة اختراقه فضلا على تسوره، كما قال تعالى ﴿**فما اسطاعوا أن يظهروه وماستطاعوا له نقبا**﴾[٤].

---

(١) الكهف/ ٩٥.
(٢) الكهف/ ٩٦.
(٣) البقرة/ ٦٣.
(٤) الكهف/ ٩٧.

والنص القرآني يوحي بأن ذا القرنين نظر إلى عمله الضخم بعد الفراغ منه، فلم تأخذ عزة الغرور والبطر، ولم تعجبه قوته، لكي يتبرأ من حول الله وقوته، بل أنه وهو في قمة الانتصار والحماية للمستضعفين كان يقول "هذا رحمة من ربي"[1]. أي أن هذا الردم كان رحمة من الله للناس حيث جعل بينهم وبين يأجوج ومأجوج حائلا يمنعهم من العبث في الأرض والفساد، حتى إذا جاء اشراط الساعة، أزيل هذا الردم كأن لم يكن، ليخرج هؤلاء المفسدون مرة أخرى، فيموجون في الناس ويفسدون عليهم أحوالهم، وأموالهم، ويتلقون أشياءهم، ولذلك يقول تعالى ﴿**فإذا جاء وعد ربي جعله دكاء وكان وعد ربي حقا. وتركنا بعضهم يومئذ يموج في بعض ونفخ في الصور فجمعناهم جمعا**﴾[2].

---

(١) الكهف/٩٨.

(٢) الكهف/ ٩٨-٩٩. وانظر ما أورده ابن كثير من أحاديث نبوية حول يأجوج ومأجوج وعلامات الساعة الكبرى معهم-بما يؤيد رواية الترمذي السابق الإشارة اليها في هامش سابق-في تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٣، ص١٠٤-١٠٦.



الفصل الثالث

التزام الأمن بالقيم السياسية الإسلامية واندراجه في المصالح الشرعية

إن تأسيس الأمن على العقيدة في ميزان الإسلام يعطيه تميزا خاصا عن تصورات الرؤى الوضعية له[1]، ذلك أن الإسلام يفترض في هذا التأسيس أمرين متكاملين، أولهما أن يأتي الأمن موافقا لما يتفرع من عقيدة التوحيد من قيم تحمل طبيعتها وخصائصها بحيث تشكل ضوابط مهمة ليس في بناء مفهوم الأمن وصياغته، وإقامة الركائز الأربعة التي يعتمد عليها هذا البناء فحسب، بل وفي توجه هذا الأمن،إن داخليا أو خارجيا، والأمر الثاني أن يكون ما يحققه الأمن من مصالح داخلا في جملة المصالح العامة التي تهم المسلمين، وما يهم المسلمين من المصالح يجب أن يكون بدوره في عداد المصالح الشرعية، سواء كانت مصالح ضرورية، أو حاجية، أو تحسينية، على مافصل الفقهاء.

معنى ذلك أن محاولةً لبناء الأمن سواء من ناحية المفهوم، أو ناحية الركائز، أو ناحية الوجهات لاتقوم على النسق القيمي الإسلامي هي عرضة لأن تؤسس إما على نسق قيمي غير إسلامي، أو على مضادات هذا النسق القيمي الإسلامي، فإذا ما أقيم الأمن على هذا النسق فطبيعي أن تخرج المصالح التي يرمى تحقيقها من جملة المصالح الشرعية لتدخل في جملة المفاسد المحظورة شرعا، وهنا لابد أن يهوى بناء الأمن وتتصدع أركانه، لأنه افتقد، من ناحية أساس، القيم الذي يؤكد شرعيته وموافقته لمقاصد الشريعة، وافتقد من ناحية أخرى، سياج المصالح الذي يحصنه ويقويه وحفظه من الانزلاق في جملة المحظورات الشرعية، وما لا أساس له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع.

وتجئ نماذج الخبرة السياسية في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة، لتقدم شواهد صدق على مصداقية المقدمات السابقة، ولتؤكد أن تتابع القيادات الشرعية وتغير نظرتها إلى أنسب المصالح التي يجب إدراكها، ونظرتها إلى أنسب المفاسد التي ينبغي تفويتها، كل ذلك يجب أن لا يقدح أو يشكك في ضرورة التزام الأمن بالقيم السياسية الإسلامية، واندراجه في المصالح الشرعية على اختلاف أنواعها، وفيما يلي تفصيل لهذا الإجمال:

---

(١) انظر: مبحث العقيدة في الفصل السابق.

المبحث الأول

التزام الأمن بالقيم السياسية الإسلامية

يجئ وصف القيم السياسية بأنها إسلامية ليضع حدا فاصلا بينها وبين الإنماط الأخرى من القيم سواء تلك المشتقة من أصول دينية، أو المستقاة من أصول لا دينية، والواقع أن البحث في علاقة القيم السياسية الإسلامية بمفهوم الأمن هو بحث في الضوابط التي يقوم عليها بنيانه كما سبق القول، وبغض النظر عن طبيعة وأشكال هذه العلاقة، فإن أحدا لا ينكر أن ثمة عوامل تجعل من دراسة هذه العلاقة أمرا له أهميته. وأول هذه العوامل أن مفهوم القيم بصفة، عامة، من المفاهيم التي شاع استخدامها، ووظف مدلولها دون ضابط منهجي ليغطى مناحى شتى في حياة المجتمعات السياسية، فإذا ما أضيف إلى ذلك أن اللغات المختلفة تستخدم مفهوم القيمة بمعان متباينة[1]، لاتّضح أن ثمه لبسا قد علق - ولايزال يعلق - بالمفهوم، فبات ضروريا ضبطه لتوضيح مدى أصالة وتميز وغناء المفهوم إسلاميا.

كذلك - وكعامل ثان في الأهمية - فإن الحديث عن القيم السياسية الإسلامية قد يفتح الباب لاعادة الدراسة المنهاجية لمنظومة هذه القيم، بحيث تتجاوز الاقتصار على دراسة قيم التوحيد، والحرية والمساواة، والعدل لتضيف إليها كل ما يحمل صفات القيم ويندرج تحتها، وتبعد عنها كل محاولة لدمج قيم التراث الحضاري غير الإسلامي بها. والذي يراه الباحث في هذا الشأن أن ثمة قيما إسلامية لا تزال مهضومة الحق في الدراسة مثل قيم الإحسان، والتقوى، والبر، والخير، والإصلاح وغيرها من القيم التي يندر الحديث عنها، ربما لاعتقاد أنها مجرد مواعظ وإرشادات لا قبل لها بأي مدلول سياسي، وهذا خطأ لأن منظومة القيم الإسلامية تشد بعضها بعضا وما ينسحب من سمات على بعضها يسري بدوره على بقيتها دون تفرقة.

وثمة عامل ثالث وهو أن توصيف القيم إسلاميا لا ينفك يحسم نقاشا وجدلا حول العلاقة بين القيم السياسية والقيم الدينية، ذلك أن عقيدة التوحيد أساس السياسة، وأساس الدين تنفى مثل هذا النقاش وذلك الجدل، كما أن طبيعة الدين الإسلامي تصبغ كل ما يتفرع عنه من مناح، سواء كانت سياسية أو اقتصادية، أو اجتماعية أو غير ذلك.

---

(١) انظر تفاصيل ذلك الاستخدام في: د. كمال التابعي، الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم والتنمية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥، ص ١٨؛ د. الربيع مأمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠، ص ٢٧ وما بعدها؛ د. حامد ربيع، نظرية القيم، مرجع سابق، ص ٢١ ومابعدها.
وانظر أيضا:

Geoffrey K. Robert, Op.Cit., PP. 222-223.

وهناك عامل رابع في أهمية دراسة القيم إسلاميا وهو أن محاولة تحديد الدلالة الحقيقية لمفهوم القيم وارتباطه بكافة مناحى الحياة في تطور الأمة الحضاري، قد يساعد على فض الاشتباك الفكري والجدل حول أزمة هذه الأمة وموقع الخلل فيها. وإذا كان الباحث يميل إلى تغليب الجانب القيمي في علة أزمة المجتمع المسلم المعاصر، فذلك لا يعنى إغفال بقية الجوانب الأخرى، بل يجب مراعاتها وأخذها في الحسبان، ولكن من منظور القيم ذاتها، ذلك أن القيم الإسلامية بطبيعتها - وكما سيرد - فكرية حركية، أو مثالية واقعية، لأن من مقتضيات تطبيقها في الواقع المعاش الإيمان الواعي بها والعمل من خلالها لتحقيق الاستخلاف الصالح.

ويبقى عامل خامس وهو أن محاولة تحديد الدلالة الحقيقية لمفهوم القيم قد يساعد في تجاوز الجدل حول إمكان الانفتاح الحضاري على تراث غير المسلمين القيمي، والتقني، فهذا التحديد هو المنوط به الإجابة عن عدة تساؤلات في هذا المقام، يأتي في مقدمتها: هل يقبل المفهوم الإسلامي للقيم المفاهيم الأخرى غير الإسلامية لها خاصة الدينية؟ وهل يمكن الجمع بين الأخذ بهذا المفهوم، وبين الأخذ بتقنيات غير المسلمين؟.

المطلب الأول

حقيقة القيم السياسية الإسلامية ودلالاتها

القيم في اللغة جمع قيمة، وأصلها مشتق من مادة قوم، وهذا اللفظ له في اللغة أكثر من معنى منها الانتصاب قائما، والاعتدال، والظهور، والاستقرار، والدوام، والثبات، والولاية على الأمر، والبقاء في المكان، وإزالة العوج، والتثمين، والاستواء، والعماد، والنظام، والنصفة، والتقدير، والحفظ، والسيادة، والسياسة، والملازمة، والتوقف عند الأمر دون مجاوزة حده، والقصد، والمواظبة، وعدم الزيغ أو الميل، والإبانة للحق من الباطل، والتدبير والإتمام والإكمال[1].

والواضح أن مادة قوم تتميز بالثراء اللغوي في معانيها، لدرجة قد يصعب معها لأول وهلة ردها جميعا - أي المعاني - إلى أصل واحد، ورغم ذلك فإنها تستبطن معنى أصيلا وهو الاعتدال دون ميل أو زيغ. وأساس الاعتدال بعيدا عن الميل أو الزيغ - في عقيدة المسلم - هو دينه أو ملته، فدينه هو الذي يوجب عليه أن يكرس حياته كلها من أجل الاستقامة عليه والانحراف عن غيره، ذلك أن هذا الدين في حقيقته "جملة من القيم وتطلع إلى هذه القيم، ومحاكاة لها، وهذه المحاكاة هى تطبيق لإنسانية الإنسان[2]، وإذا كانت القيم هى جوهر الدين الإسلامي فمعنى ذلك أن كل صفة ألصقت بهذه القيم لا تنفصل عنه بحال، ولذلك "لا تترك النصوص الإسلامية للإنسان تقدير هذه القيم أو تقريرها بل هى تقدر من قبل الله تعالى، خالق الإنسان، عن طريق الشرع الذي يحددها، ويحدد كيفية القيام بها.

التحليل السابق لمعنى القيم يسمح باستنتاج عدة دلالات تساعد في فهم حقيقتها عامة وحقيقة البعد السياسي فيها خاصة، وأهمها:

أولا - أن التوحيد أساس القيم :

وقد سبق الحديث عن عقيدة التوحيد، وكيف تستبطن كإحدى مستلزماتها وحدة قيم التعامل، والواقع أن انتصاب القيم على البناء العقيدي يجعلها أساس الالتزام السياسي بين الحاكم والمحكوم المسلمين، وأساس التعامل بينهما وبين غيرهما ممن يقيمون معهما داخل ديارهم، بل وأساس التعامل مع الإنسانية جمعاء، فأما قيام الالتزام السياسي بين الحاكم والمحكوم المسلمين على أساس قيمى فذلك يلزم الحاكم بانتهاج ما يفرض هذا

---

(١) انظر مادة قوم في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٣٧٨٧ - ٣٧٩١ .

(٢) انظر: د. محمد البهى، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر - مشكلات الحكم والتوجيه، بيروت: دار الكتاب اللبناني، جـ٢، ١٩٨٢، ص ٢٩٥ .

الأساس ﴿**إن ا لله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن ا لله نعما يعظكم به**﴾[1]، ويلزم المحكوم بأن يكون مثل حاكمه في الالتزام، ﴿**اطيعوا ا لله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم**﴾[2] بل يلزم الاثنين معا أن تحكمهم وحدة السعي في الحياة على أساس الالتزام القيمي ﴿**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون ا لله ورسوله أولئك سيرحمهم ا لله إن ا لله عزيز حكيم**﴾[3]، وهكذا يكون التناغم والتراحم في حياة المجتمع.

وأما قيام التعامل بين المسلمين وغيرهم داخل بلادهم على القيم الإيمانية، فلذلك تفصيل لاحق، ويكفي في هذا المقام ذكر حقيقة أن الإسلام عامل أهل الذمة بمقتضى ذمتهم بحيث جعل لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم وفق ضوابط هذا المبدأ، فلا يختص المسلمون دونهم بقيم يتعاملون بها عليهم بغيا وعدوانا، أما المستأمنون فإن الالتزام بالقيم تجاههم لا يقل عن مثيله في التعامل مع أهل الذمة، رغم اختلاف طبيعة عقد الأمان عن عقد الذمة، والأصل في معاملة المستأمنين ﴿**وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام ا لله**﴾[4].

أما مجال التعامل مع الإنسانية جمعاء، فإن منهج الالتزام بوحدة القيم يفرض على المسلمين النظر إلى البشر على أنهم من تراب، والكل خلق ا لله الواحد، ومُصرِّف الأمور بينهم سلما أو حربا، صراعا أو تعاونا، تدافعا أو تصالحا، هو ا لله الواحد، والكل إلى مصير واحد، ولا مجال لمسلم أن يتعالى على غيره، لأن التقوى هى معيار التفاضل الذي يستوى من خلاله كل البشر بقطع النظر عن ألوانهم، ولغاتهم وأجناسهم[5].

وهكذا يسود مبدأ وحدة قيم التعامل كل مناحي علاقات المسلم فردا وجماعة[6]، وبموجبه ينتفى التناقض في دلالات القيم، وبموجبه كذلك تستر القيم وراء كل قواعد التشريع الإسلامي وأحكامه، ويتحقق الاتساق داخل منظومة القيم، ويتوحد مقياسها، وتوجهها، وكلها مبادئ تؤكد أنه "لا توجد في التشريع الإسلامي قاعدة عامة، أو حكم عملي تفصيلي، إلا وتكمن وراءه قيم تؤصل منطقيته، وتوجب على الضمير

---

(١) سورة النساء، الآية ٥٨ .

(٢) سورة النساء، الآية ٥٩ .

(٣) سورة التوبة، الآية ٧١ .

(٤) سورة التوبة، الآية ٦ .

(٥) انظر في دلالات مفهوم التقوى: محمد تقي المدرسي، مرجع سابق، ص ٧٩-٩٢ .

(٦) انظر تفصيلا لذلك في: Ismail R. Al Faroqi, "Tawhid: The Quintessence of Islam", Journal of South Asian and Middle Eastern Studies, Vol, VIII, No. 4, Summer, 1985, PP. 9-33.

الالتزام به، وتحفز الإرادة إلى إحداثه واقعا، على أساس من الاقتناع الذاتي بجدواه، فضلا على وجوب امتثاله بوازع الدين"[1].

ثانيا – أنها قيم أخلاقية :

إذا كان التصور العام للقيم السياسية الوضعية ينطلق من افتراض التسليم بأن القيم السياسية ليست بالضرورة قيما أخلاقية[2]، فإن المفهوم الإسلامي للقيم يأبى إلا أن تكون قيما أخلاقية، منضبطة بأخلاق الوحي مُرْسِلا ورسالة ورسولا، وقد تقبل القيم السياسة الإسلامية الاختلاف حول حصرها، أو علاقاتها ببعضها البعض، وقد تثار بشأنها مناقشات كثيرة، بل قد تعالج معالجات منهاجية اجتهادية، لكن وجودها وفحواها الأخلاقي لا يمكن أن يرقى إلى مستوى التشكيك بحال من الأحوال، والصفة الأخلاقية، في هذه القيم تتمخض عنها صفات أخرى فرعية، قلما توافرت في أي نمط آخر من إنماط القيم، ومن ذلك أنها قيم أخلاقية توحيدية، وتعبدية، وفطرية، وشاملة، وتبصيرية.

فكونها توحيدية، لأن التوحيد – كأمانة تقع على عاتق الإنسان مذ خلقه الله وقدره وسواه، ونفخ فيه من روحه – هو أمانة أخلاقية، من حيث إن سعى الإنسان ينبغي أن يوجه إلى تحقيق إرادة الله الأخلاقية في الوجود، "وهذا الواجب العظيم هو واجب أخلاقي لأنه سبب وجود الإنسان، وهو غايته، وهو تعريفه، وهو معنى وجوده وحياته، فالإنسان مخلوق كونى له أهميته الكونية لأن الكون ليس كونا بدون الجانب الأهم والأعلى من الإرادة الإلهية"[3].

وكونها تعبدية، لأن العبادة تفرض على الإنسان أن يكون خيرا في هذه الحياة، وأن ينزه نفسه عن إدراك الشرك[4]، قدر التزامه العدل والإحسان، وصلة الرحم واجتناب الفواحش ما ظهر منها وما بطن، والانتهاء عن المنكر والظن السيئ، إن أراد أن يسير في الطريق الصحيح، ويضمن لنفسه الاستقرار في عاجلته – دنياه – والسعادة في أخراه.

وهى قيم أخلاقية فطرية لأن كل نفس أودع الله فيها القدرة على تبين مسالك الخير وأخلاقه ومسالك الشر ومفاسده، ولذا كان الأمر بالإقامة على دين الفطرة – ﴿فأقم

---

(1) انظر: د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص ٩٨ .

(2) انظر: د. حامد ربيع، نظرية القيم، مرجع سابق، ص ١ .

(3) انظر: د. إسماعيل راجى الفاروقي، جوهر الحضارة الإسلامية، المسلم المعاصر، العدد السابع والعشرون، شعبان – شوال ١٤٠١– يوليو – سبتمبر ١٩٨١، ص ١٧–١٨ . وانظر في الجانب الأخلاقي للقيم الإسلامية د. عبدالله دراز، دستور الاخلاق، مرجع سابق، ص ٥١ وما بعدها.

(4) انظر: ابن تيمية، العبودية، القاهرة: المكتبة السلفية، الطبعة الثالثة، ١٣٩٨، ص ١٧ .

وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾[1] - أمرا في الوقت نفسه بأن "يسعى الإنسان إلى الاهتداء إلى فطرته، لا لأنها كسب رخيص، بل لكونها كسبا كبيرا غنيا عظيما، فيه يعيش المرء في سلام ووئام مع نفسه، ومع فطرة الوجود الكبير حوله"[2].

وكونها قيما شاملة، لأن الأخلاق في الإسلام لا تتجزأ، ولأنها لاتدع جانبا من جوانب الحياة الإنسانية روحية أو جسمية، دينية أو غير دينية، عقلية أو عاطفية، فردية أو اجتماعية، فكرية أو حركية، إلا رسمت له المنهج الأمثل للسلوك الرفيع[3].

وكل فكر أو حركة أو نظام خرج عن دائرة هذه الأخلاق، مردود على أصحابه، وقد جاء في الحديث "ما من ذنب إلا له عند الله توبة إلا سوء الخلق، فإنه لا يتوب من ذنب إلا رجع إلى ما هو شر منه"[4].

وأخيرا هى قيم تبصيرية لأنها تسعى إلى تبصرة الإنسان بموقفه في الحياة، وموضع قدمه فيها، فإذا أخطأ قادته الأخلاق إلى المبادرة بتصحيح خطئه والإقلاع عنه، والثقة في صدق وعد الله **﴿قل ياعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا﴾**[5]، وإذا عامل الناس عاملهم بأخلاق هى أحسن، لأنه يعرف أنه "ما من شيء يوضع في الميزان أثقل من حسن الخلق، وإن صاحب حسن الخلق ليبلغ به درجة صاحب الصوم والصلاة"[6].

الثالثة - أنها قيم مثالية واقعية :

هناك اتجاهان كل منهما يعبر عن نظرة مختلفة إلى القيم السياسية في تحديده لطبيعة النشاط الفكري - وأولويته - المتعلق بظاهرة السلطة، أولهما يقوم على أن الهدف الحقيقي والأول من التعامل السياسي هو البحث عن القيم المطلقة التي تحكم وتتحكم في التطور السياسي، إذ أن كل حركة سياسية تستتر خلفها أهداف، والأهداف لا تعدو أن تكون بلورة ذاتية أو مطلقة لمثاليات معينة حتى ولو من خلال اصطناع تلك المفاهيم المثالية، والاتجاه الثاني يرفض التصور السابق، ولا يعرف سوى العلاقات الارتباطية بين الوقائع، ليبحث من خلالها عن دلالة الحركة بالنسبة لنشاط سياسي له مصادره، وله أسبابه، ولظواهر سياسية لها متغيراتها الدفينة، من أجل أن يحيل ظاهرة السلطة إلى

---

(١) سورة الروم، الآية ٣٠ .

(٢) انظر : د. يوسف القرضاوى، الخصائص العامة للإسلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨١، ص ١١ .

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ١٠٦ - ١٠٧ .

(٤) انظر : السيوطي، جمع الجوامع، مرجع سابق، العدد ٢١ من جـ٣، ص ٢٦٠٥ .

(٥) سورة الزمر، الآية ٥٣ .

(٦) انظر: السيوطي، جمع الجوامع، مرجع سابق، العدد ٢١ من جـ٣، ص ٢٦٦٩.

مجموعة من القوانين المجردة التي تفسر ما هو قائم دون أن يعيها ما يجب أن يكون[1].

وبقطع النظر عن كلا الاتجاهين فإن المفهوم الإسلامي يرفض هذا الانشطار في تحليل القيم السياسية، ذلك أن الإسلام يفرض إلزام قيمه عامة والسياسية خاصة على أنها من ناحية أولى مثالية من حيث أنها "تقوم على المثل العليا التي تستند أساسا إلى عنصر اعتقادي يجعل كل تصرف من تصرفاتها مظهرا لهذا الاعتقاد، الأمر الذي يئول بجميع تصرفات الدولة المسلمة إلى أن تكون عبادة لذاتية الوازع لدى الحاكم والمحكوم"[2]، كما أنها من ناحية أخرى واقعية من حيث أنها "مبنية على مراعاة الكون من حيث هو حقيقة واقعة ووجود مشاهد، ولكنه يدل على حقيقة أكبر منه ووجود أسبق وأبقى من وجوده، وهو وجود الله الذي خلق كل شئ فقدره تقديرا"[3].

ويبقى القول إن تكامل الصفتين المثالية والواقعية في القيم الإسلامية له ما يبرره، لأن طبيعة المنهج الإسلامي ترفض أن يكون مجرد صور ذهنية لاحراك لها ولا حياة فيها[4].

كذلك مما يبرر ذلك التكامل على النحو السابق أن مقتضيات تنزيه المسلم عن تعطيل قواه، وحرمان أمته من هذه القوى تفرض أن يجد المثال أو المبادئ التي تحكم حركته نفيا لهذا التعطيل وذلك الحرمان، ليسترشد بها ويرشد بها، وفي الحديث "على كل مسلم صدقة قال: أرأيت إن لم يجد؟ قال: يعمل بيديه فينفع نفسه، ويتصدق. قيل أرأيت أن لم يستطع؟ قال: يعين ذا الحاجة الملهوف. قيل: أرأيت إن لم يستطع؟ قال: يأمر

---

(١) انظر: د. حامد ربيع، نظرية القيم، مرجع سابق، ص ٢-٣،وانظر أيضا في حقيقة العلاقة بين هذين الاتجاهين القيمى والعلمى في:

William Esslinger, Politics and Sciences, New York: Philosophical Library 1957, PP. 85-88, Richard E. Flathman, The Practice of Political Authority and Authortative, Chicago: The University of Chicago Press, 1980, PP. 225-243, Felix E. Oppenheim, "Facts and Values in Politics: Are They Separable, Political Theory, Vol. 1, February, 1973, PP. 51-68.

(٢) انظر: د. فتحي الدرينى، مرجع سابق، ص ٢٩٤ .

(٣) انظر: د. القرضاوى، الخصائص العامة للإسلام، مرجع سابق، ص ١٤٢ . وانظر أيضا كيف تضبط القيم بأخلاقها الواقع في المجتمع الإسلامي في:

Syyed Hussain, "Morality and Conduct of Life in Islam," Hamdard Islamicus, Vol. II, No. 3, Autuman, 1979, P. 3-29.

(٤) ولذلك ربط الحديث النبوي بين مثالية الإيمان وواقعية العمل ربط ترادف لما سئل الرسول صلى الله عليه وسلم عن أي العمل أفضل فقال "إيمان بالله ورسوله. قيل ثم أي؟ قال الجهاد في سبيل الله، قيل ثم أي؟ قال حج مبرور".

انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، جـ١، ص ١٤٣، وانظر أيضا آثار وآفاق تكامل المثالية والواقعية في القيم في: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٢، مواضع متفرقة.

بالمعروف أو الخير. قال: أرأيت إن لم يفعل؟ قال: يمسك عن الشر فإنه صدقة"[1].

ومن ناحية أخرى فإن المعنى الحقيقي للقيم - وهو الاعتدال دون ميل أو انحراف - يقتضى أن لا تكون الأمة مفرطة في المثالية أو مفرطة في الواقعية في فهمها وفقهها للأصول المنزلة وأحكامها الشرعية، بقدر ما ينبغي أن تجمع بينهما بميزان عادل، فلا تطغى إحداهما على الأخرى، وذلك بعض معاني الأمر بالاستقامة على منهج التوحيد الوسط ﴿**فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم**﴾[2].

وأخيرا فإن من مبررات تكامل الصبغة المثالية والصبغة الواقعية في القيم السياسية أن نماذج الخبرة السياسية الإسلامية في نقائها[3]، تثبت أن القيم حينما تتأصل في واقع المسلمين تكون استقامة هذا الواقع، كما تثبت بنفس القدر أن هذه القيم حين تعزل عن الواقع يتخبط، وتتعثر فعالياته، وتتعرج به السبل بعيدا عن الخير والإصلاح.

الرابعة - أنها قيم التوازن بين الفرد والمجتمع :

فكما يتنازع الحديث عن المثالية والواقعية اتجاهان متضادان، يتنازع تنظيم العلاقة بين الفرد والمجتمع - تنظيما قيميا - اتجاهان أيضا على نفس القدر من التضاد. أحدهما ينطلق من ذاتية الإنسان وحبه لذاته ورغبته المستمرة في تحقيق مصالحه حتى في نطاق المجالات التي قد يعطى فيها للمجتمع من حوله - ليعترف للفرد باستقلاليته وذاتيته، ويطوع له الجماعة السياسية لتحقيق أهدافه وغاياته، سواء في حراسة ممتلكاته، أو في إزالة العقبات من طريقه، وبقدر إعطاء المجتمع له في هذه المجالات وفي غيرها، بقدر أخذه من الفرد بطريقة غير مباشرة لتحقيق الصالح العام[4]. أما الاتجاه الثاني فينطلق من الاتجاه الفطري في الإنسان، وتأصل الميل الاجتماعي في طبعه. ليعترف للمجتمع السياسي بأسبقية مصالحه وعلوها على كل مصلحة فردية، وليطوع الفرد في معيشته وتفكيره لكي يسعى إلى تحقيق تلك المصالح والعمل بما تقتضيه، "وإذا كانت له حرية النقد فذلك في مجال التطبيق لا في مجال النظرية، وإذا كانت له حرية العمل فذلك للبحث عن أنفع أسلوب لأداء أكبر قدر ممكن من العمل، لكن ينبغي أن يتم ذلك في إطار الواجبات العامة التي تفرضها الجماعة على الأفراد لتحقيق مصلحة الجماعة أولا، ولا قيمة للأفراد الا باعتبارهم أداة خدمة وإنتاج للجماعة"[5].

---

(١) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ٧، ص ٩٤ .

(٢) سورة الشورى، الآية ١٥ .

(٣) وهى النماذج التي سيعرض لها في حينها في المبحث الأخير من هذا الفصل.

(٤) انظر: د. مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي، مرجع سابق، ص ٣٣٠ .

(٥) انظر: د. مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي، مرجع سابق، ص ٣٣٠ .

فإذا ما عُرض الاتجاهان على الإسلام لأتضح أن الأمر جد مختلف، ذلك أن الإسلام حين يتعامل مع الفرد ومع المجتمع إنما يتعامل معهما وهو يخلع عليهما مثاليته وواقعيته، لتسري قيمه ومثله على الجميع، دون استثناء[1]، فلا هو ينظر إلى الإنسان وحيدا بمعزل عن مجتمعه، ولا هو يرى المجتمع متجاهلا لأفراده يمحو شخصياتهم، وينفي بشريتهم، وإنما هو القسط في النظرة[2].

هذا ويقوم التوازن القيمي في علاقة الفرد بالمجتمع في الإسلام على بعض الأسس ومنها:-

١ - أن تقرير مسئولية الفرد عن أفعاله، وأقواله كما أكدت الأصول المنزلة، في أكثر من موضع كقوله تعالى ﴿**من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عيها ولا تزر وازرة وزر أخرى**﴾[3]، وقوله ﴿**أن لاتزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى**﴾[4]، لا ينفي مسئوليته عن الأخذ بيد مجتمعه نحو الأصلح والأقوم وأن يسعى لذلك دائما، وإن لقى العناد والإعراض.

٢ - أن ذاتية الفرد تظل مكفولة له مادامت منضبطة بوازع الشرع ومقاصده، ومادامت لا تعرض الصالح العام لأية تهديدات، وإلا أصبح من حق المجتمع ممثلا في سلطته السياسية القائمة على تدبير أمره بما يصلحه التدخل لقطع دابر الإفساد، لقوله تعالى ﴿**واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة**﴾[5]، ولما ورد في الحديث "إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه"[6].

٣ - أن استمرار العلاقة بين الفرد ومجتمعه مسئولية تبادلية بموجبها يتحمل المجتمع المسئولية عن كل فرد فيه، باعتباره واحدا من رعيته وعضوا من أعضائه يتداعى له بالسهر والحمى إذا أصابه مكروه، ويساند حركته إذا كانت صحيحة،

---

(١) انظر: Shawkat Ali, "Ethical Dimensions of Administration in A. Muslim State", Hamdard Islamicus, Vol. II, No. 3, Autumn, 1979, PP. 31-41.

(٢) انظر:
Mumtaz Soysal, "Freedom of Opinion, Expression and Association", Unpublished Paper Presented in The Seminar of Human Rights in Islam, Kuwait, 9-14, December, 1980, PP. 1-9.

(٣) سورة الإسراء، الآية ١٥ .

(٤) سورة النجم، الآية ٣٨-٣٩ .

(٥) سورة الأنفال، الآية ٢٥ .

(٦) انظر : النووى، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١٠٥ .

والأصل في ذلك "كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته".

٤ - أن الأمر بالسعي والكدح تكليف مشترك للفرد، وللمجتمع، يتحمل كل منهما جزءا من تبعته، والواقع أنه من الصعب في مجال السعى التفرقة بين القيم الفردية والقيم الاجتماعية، فما من عمل يقوم به الفرد إلا ويؤثر سلبا أو إيجابا في حياة مجتمعة، أيا كان قطاع المجتمع الذي يتأثر مباشرة بمردود هذا العمل، وما من خطاب الهى إلا ويحمل الوجهتين الفردية والاجتماعية.

الخامسة - أنها قيم تجمع بين الثابت والمتغير :

تستند القيم السياسية الإسلامية إلى قاعدة صلبة تؤصل وجودها، وتحفظ لها ايناعها وهى قاعدة الوحي الإلهى، ومن ثم فهى تحمل من حقيقته وخصائصه الكثير، وحيث إن هذه الحقيقة وتلك الخصائص تنطق بأن الوحى إنما جاء بأحكام ثابتة وأخرى متغيرة ليضبط سير الحياة - على أساس من دعامتين أولاهما عدم تقييد الوحي لهذا السير بما يشل فاعليته ويعطل سنة الله في التبديل والتغيير، والثانية عدم انفلات سير الحياة من هيمنة الوحي تحت أية دعوى، وإلا أصبح الوحي شكلا بلا مضمون، ومعنى ذلك أن ما ينطبق على الوحي قابل للتطبيق على القيم السياسية الإسلامية، من حيث احتوائها على جوانب ثابتة، وأخرى متغيرة، ولهذا آثاره المتعددة.

فمن ناحية أن القيم السياسية الإسلامية هى قيم إلهية المصدر، بشرية الوجهة، لأن مصدر هذه القيم واحد لا يقبل الشريك أو الند، وهو سبحانه، عندما ضمنها شرعه وجهها ليحكم بها كافة انشطة الإنسان، ولذلك فالإنسان ليس حرا طليقا في اختيار الأساليب التي يحكم بها هذه القيم.

ومن ناحية أخرى أن منطقة العفو التي تركتها الشريعة دون حكم قاطع والتي استنبطها بعض الفقهاء من بعض الآيات كقوله تعالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم. وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم. عفا الله عنها والله غفور حليم**﴾[1]، ومن بعض الأحاديث، مثل ما ورد سابقا في الحديث "...وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها"، هذه المنطقة ليست - كما يحلو للبعض تصورها - منطقة فراغ لا تضبطها قيم إلا العقل المحض، من أجل تنحية الدين الإسلامي عن مجال الحياة السياسية، بل هى منطقة التزام يترك ملؤها لاجتهاد المجتهدين بالتشريع، والتنظيم، لانتهاء الوحي، والمسالك في ذلك متعددة، المهم أن يأتى كل مسلك وفق شروطه، وفي إطار متطلباته[2].

---

(١) سورة المائدة، الآية ١٠١.

(٢) انظر الشروط المنهاجية في دراسة منطقة العفو دراسة سياسية أوردها سيف الدين عبدالفتاح، مرجع=

ومن ناحية ثالثة أن هذه القيم مطلقة في مصدرها نسبية في تطبيقها، فهي مطلقة لأنها تعبير "عن الله سبحانه المطلق الذي لا حدود له، والذي يستوعب بصفاته الثابتة كل المثل العليا للإنسان الخليفة على الأرض، من إدراك، وعلم، وقدرة، وقوة، وعدل وغنى"[1] وهو مطلق كذلك "لأنه يفرض رفض كل المطلقات الوهمية التي كانت ومازالت تشكل ظاهرة الغلو في الانتماء، وبهذا يتحرر الإنسان من سراب تلك المطلقات الكاذبة التي تقف حاجزا دون سيره نحو الله، وتزور هدفه، وتطوق مسيرته"[2].

وهي نسبية لأن الإنسان يعتريه في تصوره لتطبيقها المحدودية والنقص، والخطأ، والنسيان، ولأن الاساليب التي تسعى إلى نقلها إلى الواقع السياسي - فيما لا نص فيه - متغيرة بتغيير إنماط هذا الواقع، ولأن هذه الاساليب مهما بلغت الغاية في التحري الدقيق لتطبيق هذه القيم لن ترقى إلى كمالها المطلق[3].

ومن ناحية رابعة أن هذه القيم تحدد مجال بناء، ومجال عمل المؤسسات السياسية في المجتمع السياسي، فأما مجال البناء فهو وإن كان - من حيث التفاصيل والتقسيم والإدارة وتوزيع الأدوار، وأغلب الأمور الإجرائية - متروكا للسلطة السياسية الشرعية إلا أن هذا كله يجب أن لا يتخطى هذه القيم، لأن احكام الإسلام تعتبر واجبة الاتباع في الدولة الإسلامية، ولأن القيم الإسلامية حق وواجب على الأمة المسلمة[4]، وأما مجال العمل فهو كذلك إلتزام هذه القيم غاية - حيث تحقيق العبودية الحقة لله، ليكون الدين كله له سبحانه - ومنهجا - حيث العدل الشامل والعام - كأساس لتعامل المسلمين في كل توجهاتهم الداخلية، والخارجية.

= سابق، ص ١٣٥ وما بعدها.

(١) انظر: محمد باقر الصدر، نظام العبادات في الإسلام، طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، قسم العلاقات الدولية، طبعة أولى، ١٤٠٤هـ، ص ٢٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢١.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٢٠. وانظر أيضا بشأن نسبية وإطلاق القيم السياسية عامة: د. الربيع مأمون، مرجع سابق، ص ٢١ وما بعدها، وانظر أيضا:

M. E. Gay, "Measuring Conflicting Political Values, or How to Tell Who Argues with Whom?", Political Methodology, Vol, 10, No. 2, 1989, PP. 125-141, Nicolae Kallos & Ovidin Trsnea, "Politicial Values - Their Status and Social Functions", International Political Science Review, Vol. 3, No. 2, 1982, PP.182-189, Georges C. Vlachos", Philosopie des Valeurs Et Theorie Political Science Review, Vol.3, No. 2, 1982, PP. 198-204, Harry Pross "Hierarchy of Political Values and Their Communication", International Political Science Review, Vol, 3, No. 2, 1982, PP. 205-211.

(٤) انظر: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ١٤٧.

ومن ناحية أخيرة أن توافر البيئة الصالحة لهذه القيم هـو المدخـل الأساسي لاتباعهـا، وهذا يتطلب ارتقــاء في فهـم محتواهـا، وارتقـاء في فهـم الواقـع المطلـوب تحكيمهـا فيـه، وارتقاء في فهم أساليب ذلك التحكيم.

المطلب الثاني

ملازمة الأمن للقيم السياسية

تتعدد أبعاد العلاقة بين القيم والأمن في المفهوم الإسلامي لتأخذ أكثر من شكل، فالأمن حين يراد منه صيانة وتحصين فعالية القيم داخل المجتمع السياسي يصير حالة ملازمة لهذه الفعالية، والأمن حين يصبح الوجود والإيناع القيمي حقيقة معاشة يصير أثرا من آثار هذا الوجود وذلك الإيناع، أما حين يطرأ أي تهديد أو أي اختراق للبناء القيمي فإن الأمن يغدو قرارا سياسيا لا تملك القيادة الحاكمة حياله إلا اتخاذه لإعادة الإيناع القيمي إلى ما كان عليه، وفوق ذلك فإن قرار الأمن كي يتحول إلى واقع عملي يجب أن يصاغ في شكل سياسة أمنية واضحة المعالم، وقابلة للتطبيق والإنجاز.

أولا - الأمن كحالة ملازمة لوجود القيم السياسية :

الأمن في حقيقته لا يعدو أن يكون حالة نفسية ترتبط بمعنويات الفرد والجماعة وليس بالنطاق الإقليمي الذي يضمهما، إنه ليس سوى أداة تحقيق طمأنينة الفرد والجماعة التي هي محور الأمن[1]، بيد أن هذه الطمأنينة التي تذهب الخوف والروع إنما هي - في ميزان الإسلام - ثمرة الإيمان القائم على عقيدة التوحيد ﴿**الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله ألا بذكر الله تطمئن القلوب. الذين آمنوا وعملوا الصالحات طوبى لهم وحسن مآب**﴾[2].

بالمعنى السابق يمكن القول أن الأمن كحالة ملازمة للوجود القيمي له حقائقه، كما أنه يفترض بعض الشروط.

فأما حقائقه، فمنها أنه حالة شاملة، تعم الوجود السياسي كله، الفرد والمجتمع، والحاكم والمحكوم، والمسلم وغير المسلم، والذمي والمستأمن داخل هذا المجتمع، كما أنها تشمل في الوقت ذاته كل فعاليات هذا الوجود، الفكرية، والحركية، والنظمية.

وهو وإن كان حالة شعورية من حيث ظهور آثاره على معنويات الوجود السياسي إلا أن هذه الحالة الشعورية هي محصلة التفاعل بين عوامل مادية، وأخرى غير مادية، وكذلك الحال في المكونات الأساسية لأية ظاهرة سياسية، من حيث أنها تجمع بين عناصر متعددة تشارك بقدر أوبآخر في صياغتها، والأمن إنما يسد حاجة الإنسان إليه في

---

(١) انظر: د. حامد ربيع، نظرية الأمن القومي، مرجع سابق، ص ٧١ . وانظر أيضا:
Borry Byzan, People, States and Fear Problem in International Relations, U. S. A., The University of North Carolina, Press, 1980, P. 18.

(٢) سورة الرعد، الآية ٢٨ - ٢٩ .

كل متطلبات حياته المادية وغير المادية.

كذلك فإنه كحالة ملازمة للوجود القيمي هو حالة نسبية، لأن التطبيق الإنساني للقيم التي تحقق هذه الحالة نسبي، ولأن عناصر الوجود السياسي - مهما ساد الإحساس المشترك بتوافر حالة الأمن - تتفاوت في درجة ومدى الإحساس تبعا لاختلاف رؤيتها لها، واستعدادها لمعايشتها، وهي نسبية أيضا لأنها تتوقف على شروط يتسم فهمها وإدراك حقائقها بالنسبية، ولأنها بالإضافة إلى ذلك ليست حالة مستمرة، فقد تتعرض لمصادر القلق والتهديد، وهي نسبية أخيرا لأنها تتجه إلى واقع نسبي الفعاليات، والمكونات، والموارد البشرية، وغير البشرية.

علاوة على ذلك فإن حالة الأمن تتسم بالتعدد في الأبعاد، والاختلاف في المستويات، لأنها موجهة - باعتبارها ملازمة للقيم - من أجل توفير البيئة المناسبة لتحقيق نظام القيم كله في الواقع الاجتماعي، بيئة العدل، والمساواة، والشورى، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتقوى، والإحسان، والبر، والنصح، والتقويم، وغيرها من القيم، فكل قيمة من هذه القيم لها شروطها، ولها بيئتها التي يلزم توافرها، كما يلزم مساهمة الأمن فيها بقسط وافر لتحقيقها، وإلا أصبح الحديث عنها بلا حقيقة.

وأخيرا فان هذه الحالة ليست ثابتة الإيناع، إذ قد تتعرض لبعض الاهتزازات، وبعض التحديات التي قد تطمس معالمها، وهذا من سنن الله في الحياة، وقد سبق القول إن حالة الأمن قد تعاني من التغير إن بفعل الاعتداء، أو بفعل الابتلاء.

وأما شروط الأمن كحالة فمنها يقظة المجتمع السياسي، واستعداده الدائم لضرب محاولات اختراق جدار الأمن أو تهديده، وذلك مقام الوعي المنظم بما يدور داخله وما يدور حوله، وما يحاك ضده، وما يراد له، ولذلك كان الأمر الإلهي بالاستنفار أبدا، والتهيؤ لما قد يطرأ من أخطار ﴿**يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم فانفروا ثباتا أو انفروا جميعا**﴾[1]، بل وكان الأمر بضرورة الصبر والمصابرة والمرابطة على ذلك ﴿**يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون**﴾[2].

ومن الشروط أيضا تطهير المجتمع من المصادر المتوقع من خلالها تهديد أمنه، إنه مبدأ الوقاية وتفويت الفرصة والمبادرة باتخاذ العدة لكل احتمالات التهديد، لكن ينبغي ملاحظة أن عملية التطهير بالمعنى السابق ليست مطلوبة لذاتها، وليست منفكة بعيدا عن أية قيم أو ضوابط بما قد يسمح باتخاذها مطية للعدوان والبغي، والأصل في ذلك حديث "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا

---

(١) سورة النساء، الآية ٧١.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٢٠٠.

تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها"[١].

ومن الشروط كذلك المشاركة الجماعية في رعاية حالة الأمن، والقيام عليها بما يصلحها، وهذا يلزم كل فرد في المجتمع السياسي، أن يدرك أنه يتحمل قدرا من المسئولية عن أمن مجتمعه، أما حين يترك العنان لكل واحد - حاكما ومحكوما - لكي يصبح له مفهومه الخاص للأمن، بغض النظر عن توافقه وقيم مجتمعه من عدمه، فذلك قد يصيب المجتمع بما قد يصيب أصحاب السفينة من هلاك في الحديث النبوي "مثل القائم في حدود الله، ومثل الواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة فصار بعضهم أعلاها، وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم، فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا، ونجوا جميعا"[٢].

ويدخل في هذه الشروط أيضا أن لا يكون هناك سبيل لإعمال مبدأ التضحية بالقيم، - بعضها أو كلها - باسم حماية حالة الأمن، أو الحفاظ عليها، فذلك لا مجال له في ميزان الإسلام إلا في حدود ضيقة، كما وأن الغاية والوسيلة في هذا الميزان منضبطتان دائما بقيمه ولذلك تفصيل لاحق.

ويبقى شرط أخير وهو ضرورة توافر إمكانات القوة التي يمكن الاستعانة بها حال تهديد الأمن، وللقوة مفهومها، ولها شروطها في الممارسة، كما أن لها غاياتها الشرعية التي توجه نحوها، سواء لتحقيق الأمن، أو للحفاظ عليه، وقد سبق تفصيل ذلك.

ثانيا - الأمن كأثر للقيم السياسية الإسلامية :

وهذه العلاقة من آكد علاقات الأمن بالقيم السياسية التي تحدثت عنها الأصول المنزلة، إذ تواترت الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية على ذكر الأثر الإيجابي الذي تحدثه القيم، النابعة من التوحيد في كفالة الأمن، ولذلك كانت الاستقامة على الإيمان هي استقامة في الوقت ذاته على ينابيع الأمن الحقيقية، وفي الوقت ذاته تواترت هذه النصوص المنزلة على ذكر الأثر السلبي الذي يحدثه الانفلات من القيم في سلب الأمن حين يكون المنهج السائد هو منهج مضادات القيم. والواقع أن حديث النصوص المنزلة عن كيفية تحقيق الأمن كأثر للقيم، لم يأخذ صورة واحدة، بل إن إمعان النظر فيها - أي الصور - قد يسمح باستخلاص بعض الملامح لهذا الأثر.

فأما صور هذا التحقق فيدخل فيها من جهة **أولى** جعل الأفعال الأمنية مرادفة للقيم الإيمانية، وهنا ينبغي إدراك أمرين مهمين، أولهما أن أرقى درجات الإيمان وأكملها هي

---

(١) انظر: ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ص ٢٦١ .

(٢) انظر: النووى، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١٠١ .

الأفعال التي يترتب عليها الأمن، وقد جاء في الحديث "أسلم - وفي رواية أكمل - المؤمنين إيمانا من سلم المسلمون من لسانه ويده"[1]، والثاني أن الإيمان غالبا ما ترتبط به قيم أخرى - هي نتاجه- في تحقيق الأمن؛ فأحيانا ترتبط به التقوى **﴿إن المتقين في مقام أمين﴾**[2]، وأحيانا يرتبط به الإصلاح **﴿فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾**[3]، وأحيانا يرتبط به الإحسان **﴿إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون﴾**[4]، وأحيانا يرتبط به العدل في حديث "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه"[5]، وأحيانا يرتبط به الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر **﴿أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون﴾**[6]، وأحيانا يرتبط به الصدق، والنصرة، وعدم امتهان الآدمية، إذ "المسلم أخو المسلم لا يخونه ولا يكذبه ولا يخذله، كل المسلم حرام، عرضه وماله ودمه، التقوى ههنا، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم"[7].

ويدخل فيها من جهة **ثانية** صورة نفى الإيمان ما لم يتحول إلى واقع قيمي يسوده الأمن، فالإيمان قد ينفى إذا لم تحفظ حقوق الجيرة "لا يؤمن أحدكم حتى يأمن جاره شره"[8]، وقد ينفى لتحوله إلى ظلم وشح وقتال، كما في حديث "اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة، واتقوا الشح، فإن الشح أهلك من كان قبلكم، حملهم على أن سفكوا دماءهم، واستحلوا محارمهم"[9]، وقد ينفى الإيمان لتغيره إلى أثره وأنانية كما في حديث "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه - أو لجاره - ما يحب لنفسه"[10].

وهناك صورة **ثالثة** هي ترتيب الرخاء المادي وأمن الأرزاق على الاستقامة على القيم، فقد ربط الله تعالى بين الإيمان وإنزال البركات من كل مكان في قوله **﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض﴾**[11]، وقوله **﴿وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا﴾**[12]، وربط بين الإيمان والتقوى

---

(١) انظر: ابن الديبع الشيباني، مرجع سابق، جـ١، ص ٣٦ .

(٢) سورة الدخان، الآية ٥١ .

(٣) سورة الأنعام، الآية ٤٨ .

(٤) سورة النحل، الآية ١٢٨ .

(٥) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، جـ١٠، ص ١٧٧-١٧٨ .

(٦) سورة الأعراف، الآية ١٦٥ .

(٧) انظر: النووى، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١٢١ .

(٨) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٧ .

(٩) انظر: النووى، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١١١ .

(١٠) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٢، ص ١٦ .

(١١) سورة الأعراف، الآية ٩٦ .

(١٢) سورة الجن، الآية ١٦ .

وبين تيسير الأرزاق في قوله ﴿**ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم. ولو أنهم أقاموا التوراه والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم**﴾[1]، وربط الرسول صلى الله عليه وسلم بين صلة الرحم وتحصيل الرزق والبركة في العمل في حديث "من سره أن يبسط له في رزقه وأن ينسأ له - أي يوفر له - في أثره، فليصل رحمه"[2].

وثمة صورة **رابعة** تأخذ شكل ذكر الآثار الناجمة عن مضادات القيم في سلب الأمن من ظلم، وبغى، وطغيان، وجور، وإكراه، واستبداد، وما شاكلها، لكي ينخلع المجتمع المسلم منها، ولتكون فيها العبرة والعظة.

أما الصورة **الأخيرة** من صور تحقق الأمن كأثر تابع للقيم فهى ضرب الأمثال في الأصول المنزلة للتفرقة من ناحية بين تلازم الأمن والقيم، وبين تلازم الخوف ومضادات القيم من ناحية أخرى، ويلاحظ أن هذه الأمثال تتحدث أحيانا عن نماذج فردية كما تتحدث أحيانا عن نماذج جماعية للأمم السابقة، سواء ما كان منها - أي من كلا النوعين من النماذج - مؤمنا أو ما كان منها غير مؤمن[3].

وأما ملامح الأمن كأثر للقيم فهى متعددة ومنها أنه أثر تابع، كما أنه يتسم بالشمول، وهو أيضا أثر تراكمي، فضلا على قابليته لأن يغيب مؤقتا رغم سيادة القيم، وأخيرا فهو أثر قد يستلزم بعض الأساليب الاجرائية.

فكونه أثرا تابعا، فذلك يعنى أن ارتباطه بالقيم ارتباط وجود إن كان ثمة التزام بها، وارتباط غياب إن كان ثمة خلل في الالتزام بها، لكن مع ملاحظة أمرين، أولهما أن الالتزام بالقيم لا يقبل التجزئة، أو التبعيض، لأن الإيمان - مصدرها - لايعرف الانشطار ﴿**أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الدنيا..**﴾[4]، والثاني أن الالتزام بالقيم يجب أن يكون التزاما خالصا ﴿**ألا لله الدين الخالص**﴾[5].

وأما كونه أثرا شاملا، فذلك لأنه إنما يمتد ليشمل كل قطاعات المجتمع، مادام الالتزام القيمى شاملا، أما التصور الميكافيللى لإمكانية تحقق الأمن رغم الانشطار في الالتزام بين داخل فيه وهو المحكوم، ومتحلل منه وهو الحاكم، فلا مكان له في الإسلام مادام الكل

---

(١) سورة المائدة، الآية ٦٥ - ٦٦.

(٢) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، جـ٢٢، ص ١٩٥.

(٣) انظر بعض هذه النماذج أوردها محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥، ص ٢١٩ ومابعدها.

(٤) سورة البقرة، الآية ٨٥.

(٥) سورة الزمر، الآية ٣.

تعلوهم قيم الإيمان، ومادام الكل متبرئ من مضاداتها، ولذلك يقول تعالى ﴿**الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون**﴾[1].

وكونه أثرا تراكميا، فذلك مبنى على أساس أن القيم الإيمانية تشارك فيه كلها، وتغطى فيه كل قيمة بعدا من أبعاده، بحيث تكون المحصلة هى حدوث الأمن الذي يعم المجتمع كله، ولايظهر التراكم بصورة واحدة في حالة الأخذ بسنة التدرج في تنزيل الحكم الشرعي[2]، فهذا التدرج يعنى - ضمن ما يعنيه - تأخر تكامل البناء القيمى، حتى إذا ما انتهى العمل بالتدرج واستوى الحكم الشرعي على سوقه، استوى معه البناء القيمي، ومن ثم توطدت معه دعائم الأمن وأركانه في المجتمع المسلم.

وأما كونه أثرا قد يغيب مؤقتا رغم احترام القيم، وانضباط الحركة السياسية بها، وذلك يحدث كما سبق تأكيده نتيجة الابتلاء الإلهى، الذي لا يقبل الاستسلام للهزيمة، أو الانسياق وراء القنوط من رحمة الله، وإنما يقبل تجميع القوى، للتكتل خلف القيادة الشرعية للخروج من هذا الابتلاء ﴿**وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم**﴾[3].

ويبقى بعد ذلك أن الأمن كأثر للقيم قد يستتبع - لكي يكون واقعا معاشا- تدبير مجموعة من الأساليب الإجرائية والأشكال المؤسسية، التي تدخل في نطاق ما يفرضه العمل الصالح والاستقامة على نهجه، وقد تأخذ هذه المقتضيات وقتا وجهدا كبيرين من الحركة السياسية، وقد يكون ذلك ضروريا، بل هو كذلك، لكن بشرط ألاّ يؤدى ذلك في النهاية إلى إفراغ القيم الإيمانية من محتواها الحركي والنظمي.

ثالثا - الأمن كقرار منضبط بالقيم :

حين يتعرض أمن المجتمع السياسي للتهديد أو الاختراق، وحين تصبح حركته السياسية متعثرة، وغير قادرة على إنجاز الإيناع القيمي داخليا أو خارجيا، فإن التصدي لهذه الحالة الطارئة يصير أمرا لا مفر منه، ويتعين على القيادة الشرعية أن تبادر بانتشال المجتمع من التردي الذي لحق به، والسبيل هو ترجمة ذلك في شكل قرار سياسي يستوعب التردى وأسبابه، ويرسم طريق الخلاص منه، ويتجاوز الآثار السلبية التي رسبها قبل مداواته وأهم معالم قرار الأمن يمكن إجمالها في:-

١ - أنه قرار أزمة، أو بمعنى آخر يتجه لمعالجة اضطراب حدث في موقف

---

(١) سورة الانعام، الآية ٨٢ .

(٢) كما ثبت في السنة لما أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم معاذ بن جبل إلى اليمن ليعلمهم الفرائض واحدة تلو الأخرى. انظر راوية البخاري في: ابن حجر، مرجع سابق، جـ٧، ص ٧٨١ .

(٣) سورة النساء، الآية ٨٣ .

سياسي طارئ، لم يكن متوقعا حدوثه، وقد يكون هناك إعداد مسبق لتحمل مثل هذا الموقف حال وقوعه لكن الإعداد المسبق للموقف شيء، وانفجاره في لحظة زمانية ومكانية شيء آخر، ومجيء هذا الانفجار مخالفا لتوقع حدوثه شيئ ثالث، ويلاحظ أن التأزم قد يكون وليد تعرض المجتمع لتهديدات أو مصادر خطر داخلية، وقد يكون عكس ذلك بفعل أخطار خارجية، بيد أن أشد حالات التهديد هي التي تتفاعل في علتها عوامل داخلية وأخرى خارجية.

٢ - وهو أيضا قرار اضطراري لأنه لا يلجأ إليه إلا إذا انتهك الحد الأدنى من الأمن الذي لايمكن للمجتمع السياسي التنازل عنه أو العيش بدونه، وإذا كان من المتصور حدوث بعض الهزات الأمنية بفعل تعقد بعض مواقف الحركة السياسية أحيانا، فإن ما لا يمكن تصوره أو قبوله أن يصل تهديد الأمن إلى حد لا يمكن تحمله الا بتصدع البنيان السياسي، فهنا لا مجال إلا لسرعة التحرك، وإلا أصبح التصدع حقيقة واقعة.

٣ - وهو كذلك قرار تابع، لأنه منضبط في محتواه ومبناه بالأحكام الشرعية مهما كانت أهميته، ومهما كانت درجة المسئولية السياسية للقائمين عليه، ابتداء بأهل العلم والخبرة وانتهاء بالقيادة الشرعية، بعبارة أخرى إنه قرار لا يمكن أن يكون مستقلا عن الحكم الشرعي.

٤ - وهو قرار - وإن حكمته وحدة قيم التعامل، وضرورة التعانق بين السياسة الداخلية والسياسة الخارجية - يستلزم التمييز بين الوضع الداخلي والوضع الخارجي في وجهته، فالتصدي لمصادر الخطر القادمة من عدو خارجي لا يمكن التعامل معها بنفس أسلوب التعامل مع مصادر الخطر الآتية من عناصر تعيش داخل المجتمع المسلم، ذلك أن الالتزامات التي تفرضها الشريعة على الحاكم في تعامله مع كلا النوعين من مصادر الخطر، جد مختلفة.

٥ - وهو فضلا على ذلك قرار يفترض الوضوح، بحيث يمكنه استيعاب جميع احتمالات المستقبل والاستعداد الفعال لما قد تفرضه، ويفترض أن الحاكم إنما يملك تصورا واضحا لما يريد من حركته المقبلة، كتعامل كلى شامل، وكخطوات مرحلية، وكحركة، أو كجهد يبذل لابد أن يكون له عائد، وأن يكون هناك توازن بين ذلك الجهد وذلك القائد، وهو ما يعرف في لغة التحليل السياسي باقتصاديات الحركة[1].

رابعا - الأمن كسياسة :

---

(١) انظر: د. حامد ربيع، نظرية الأمن القومي..، مرجع سابق، ص ١٥.

يصير الأمن سياسة عملية حين يتجسد قراره في مجموعة من الخطوات التنفيذية التي تهدف إلى تحقيق مقاصده، وقد خرج في صورته النهائية كتعبير عن التكتل الجماعي، والمساندة الجماعية للحاكم الذي أصدره، بالمعنى السابق يكون للأمن كسياسة فعلية ملامحه، كما تكون له مراحله.

فمن ناحية **الخصائص** فهو التقاء بين مجموعتين من العناصر، أهداف ينبغي إدراكها ومخرجات تم إنجازها، فإذا كانت الجماعة تملك القدرة على تحديد أهدافها، ولكنها لا تملك الكفاءة اللازمة لتشكيل المخرجات المتوافقة والمعبرة عن تلك الأهداف، فإن هذا يصير مجرد أمل وليس سياسة، أما إذا كانت الجماعة تملك القدرة على إنتاج مخرجات بلا قيم أو أهداف، فإن هذا يصير تعبيرا عن قوة وليس سياسة، فا لبعدان كلاهما يجب أن يتفاعلا في انسجام تام، وتوافق مستمر، لصناعة سياسة حقيقية.

كذلك فإن الأمن كسياسة يرتبط وجوده من عدمه بوجود أزمة أمنية قائمة، معنى ذلك أن هذه السياسة قد تمتد بامتداد الأزمة، وقد تنتهي بانتهائها، وقد يحدث في محتواها بعض التعديلات أو التغييرات تبعا لمجريات التغيير في أحداث هذه الأزمة، والفاعلين فيها، والمحاولات المبذولة لتحقيق الانفراج لها.

يضاف إلى ذلك أن الأمن كسياسة يتسم بشيء من المرونة، أو يتقبل التغيير والتعديل وتعدد البدائل لمواجهة كافة احتمالات تطور الموقف السياسي المتأزم، حتى لا يفاجأ القائد أو الأجهزة التنفيذية للسياسة الأمنية بما لم يكن متوقعا، مما قد يزيد الأزمة تفاقما، الأمر الذي قد يصل بالمجتمع السياسي إلى العجز الكامل عن مواجهة الأخطار التي تهدد أمنه، وما حدث في أواخر خلافة عثمان بن عفان خير شاهد على ذلك.

وفضلا على ذلك فهو كسياسة يفترض الحذر في الحركة، بل هو بهذا المعنى كل تحرك حيث يسوده الحذر، وعدم تقبل المغامرة بأي معنى من معانيها في كل ما له صلة بالمصلحة العامة[1]، والحذر كما سبق لا ينفصل عن الوعي، ولا يبعد عن التدبر والتخطيط المنهجي، لأن الخطأ في صياغة السياسة الأمنية، وسوء التدبير في منهجها قد يكلفان الحركة الكثير من الانتكاس والهزيمة.

وآخر ملامح سياسة الأمن أنها مرحلية. وذلك مقام الحديث في النقطة التالية.

وأما مراحل الأمن كسياسة، فهي وفق رؤية الباحث مراحل متكاملة، بل ومتزامنة والفصل بينها في التحليل لايعني الفصل بينها واقعيا. يأتي في المقدمة مرحلة التحديد بالقيم والأهداف التي يجب أن تتكون من خلالها العناصر الأساسية للسياسة الأمنية، إنها

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٤٥ .

بعبارة أخرى الأهداف المباشرة التي يجب على السياسة الأمنية تحقيقها بصورة إيجابية، كإحداث أفعال أو سلوكيات معينة، أو بصورة سلبية حيث الامتناع عن أفعال أو سلوكيات معينة لا ترتضيها الحركة، والفيصل في ذلك مراعاة المصالح العامة للمجتمع، وقد جاءت متوافقة ومقاصد الشريعة... ثم هناك مرحلة بناء التصور الواضح لردود الأفعال المحتملة لأهداف السياسة الأمنية، وتحديد كافة الإجراءات المتتابعة والمتصاعدة التي تسمح بتنفيذ هذه الأهداف.

ثم تأتى المرحلة الثالثة والأخيرة وهى مرحلة تطبيق السياسة الأمنية المصاغة، وقد جاءت تتويجا للمرحلتين السابقتين، إنها بعبارة أخرى المواجهة الفعلية للواقع لتحقيق التطابق بين الأهداف المصاغة - ما ينبغي أن يكون - وبين أحداث هذا الواقع - ما هو كائن فعلا - وكشف مواطن العيب والقصور في التطابق، حتى يأتى تحقيق الأهداف على النحو المراد منها.

المطلب الثالث

القيم السياسية وضبط وسائل تحقيق الأمن

لا يبيح الإسلام أية وسائل للوصول إلى غايات الأمن ومقاصده القيمية، ولا يفترض وجود أية فجوة بين هذه الوسائل وتلك الغايات والمقاصد. وهنا يثار التساؤل: أين مبدأ الغاية تبرر الوسيلة من المفهوم الإسلامي؟.

الواقع ان تحقيق مناط العلاقة بين الغاية والوسيلة في إيناع الأمن - في الإسلام - من حيث انضباطها بقيمة من عدمه، يقتضى توضيح أمور أربعة هى بالترتيب:

أولا - تحقيق مثار قضية العلاقة بين الغاية والوسيلة :

يرتبط مثار هذه القضية في أذهان كثير من رواد التحليل السياسي بالمبدأ المعروف الذي نقل عن المفكر الإيطالي تقولو مكيافيللى، والذي يقضى بأن "الغاية تبرر الوسيلة"[1]، وهذا المبدأ - مهما اختلف بشأنه - إنما يعبر عن عدة حقائق مهمة :

١ - أن الغاية أو الهدف هو الأساس في الحكم، وفي الوصول إليه، وفي التعامل به مع مختلف عناصر الحركة السياسية، وفي الحفاظ عليه، بقطع النظر عن الوسيلة المتبعة للوصول إلى تلك الغاية، وإن كان في ذلك ضرب لكل القيم الإنسانية - فما الظن بالقيم الإيمانية - وهى القيم التي يضعها الإسلام لتستقيم عليها الفطرة السليمة[2]، وترتضيها الإنسانية الحقة في طهرها وبراءتها.

٢ - تسييس الفضائل والأخلاق، فمصطلح الفضيلة الذي تكرر في آراء مكيافيللي لا يحمل أي معنى أخلاقي، لأنها مربوطة بمعايير نسبية تتوقف على مدى ما تحققه من نتائج وأهداف، ومن ثم كانت الفضيلة نسبية من حيث يحكم عليها على أساس مدى تحقيق النجاح السياسي[3]. وهكذا تدور القيم مع السياسة، والسياسة يجب أن يقاس مدى نجاحها بمدى استخدامها وقيامها على نهج القوة لأنها - أي السياسة - ليست إلا معركة مستمرة تقوم على الصراع من أجل القوة، بل إن كافة السياسات ما هى إلا سياسات القوة[4].

---

(١) انظر: مكيافيللي، الأمير. الكتاب المشهور عن السياسة والسلطان، تعريب خيري حماد، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٦٠، ص ١٦١.

(٢) انظر: حيدر الكوفى، "الوسيلة بين المكيافيللية والإسلام"، الحوار السياسي، العدد السابع، السنة الرابعة، ١٩٨٥، ص ٤٥-٤٦.

(٣) انظر: V. Venkata Rao, A.History of Politcial Theories - Ancient and Medival, Delhi: S.Chand & Company, 1967, P. 249.

(٤) انظر: د. حورية توفيق مجاهد، تطور الفكر السياسي..، مرجع سابق، ص ٣١٠ - ٣١١. وانظر =

٣ – تصور التناقض في التعامل السياسي، فما يحق للحاكم بموجب هذا المبدأ، لا يحق بالضرورة للمحكوم، إذ الغاية تبرر الوسيلة للحاكم ومع أعدائه، أما بالنسبة للأفراد فإن الغاية تبرر الوسيلة بالضرورة، ومادام المقصد هو وحدة المجتمع السياسي، وأمنه، فإن الحاكم حر طليق في اتباع أية أساليب للحكم ولو كانت تجمع بين المتناقضات.

٤ – غلبة النظرة التشاؤمية في تحليل الطبيعة الإنسانية، فالأفراد طبائعهم شريرة، وأنانية، وكل منهم يسعى ويندفع لتحقيق مصالحه وعلى رأسها حب البقاء، بصرف النظر عن مصالح الآخرين، ولذلك يجب تقييدهم، وهكذا حتى التزام المحكومين – الذين طالبهم بالبعد عن استخدام مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، لانهم تحت القانون – هو وسيلة من وسائل الحكم في نظر مكيافيللى ذلك لأنهم "ناكرون للجميل، متقبلون، مراءون ميالون إلى تجنب الأخطار، وشديدو الطمع[(١)].

٥ – إزكاء تدفق المبادئ الفاسدة في ضبط الحركة السياسية في المجتمعات السياسية، فهذا المبدأ إذا ما أضيف إليه مبدأ "فرق تسد" – حيث "التفريق والإيقاع بين الناس وإشعال نار الحقد والعداء فيما بينهم، ليقع الشقاق الذي يأتي على قوتهم فيضعفها، وحينئذ يسهل إخضاعهم وقهرهم.."[(٢)]– ومبدأ "ويل للمغلوب" – وهو المبدأ "الذي يعتمد على التنكيل بالمحارب، أو التمثيل بالقتلى، أو الانتقام والتشفي والإذلال، سواء إبان قيام الحرب أو أثر انتهائها"[(٣)]، – كانوا – أي المبادئ الثلاثة – نتاجا لسياسات غذت السياسة الأم، أي السياسة الباغية. – الاستعمارية – التي لم ينفك مكيافيللى ينادى بها، ويحض متبعى مبدئه على تنفيذها.

ثانيا – تحقيق موقف الإسلام من قضية العلاقة بين الوسيلة والغاية :

يمكن القول إن الوسيلة والغاية في الإسلام لا تنفصلان عن قيمه، ولا تبعدان عن خصائص شريعته، إذا ما أريد لكل منهما أن تحمل الصبغة الإسلامية، ومن ثم فإنه لا يقر تبرير أي منهما للآخر، بما يخالف ما يقضى به روحا ومقصدا، ذلك أنه لايدع أي مجال لانفكاك الوجود السياسي عن الدين والخلق فيه، لا من حيث الغايات، ولا من

– أيضا: د. محمود خيري عيسى ود. بطرس غالي، المدخل في علم السياسة، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٤، ص ٢٠١-٢٠٢، د. طه بدوي، النظرية السياسية، مرجع سابق، ص ١٣٦ .

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٥٣ .

(٢) انظر: د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص ٧٣ .

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٧٠ .

حيث الوسائل، وهذه احدى الحقائق الحاسمة التي تفصل بينه وبين غيره من التشريعات والسياسات الوضعية[1].

انطلاقا من هذا الإيجاز يمكن القول إن العلاقة بين الوسيلة والغاية في الإسلام تحكمها عدة قواعد مهمة، منها:

١ - أن الله سبحانه لما أرسل رسله ليقوم الناس بالقسط إنما جعل منهج رسالتهم التوحيدي - رغم اختلاف الشرائع التي جاءوا بها - منهجا أخلاقيا يسع كل مناشط الحياة، ومن ثم فإن هذا المنهج لا تستقيم له وسائل، ولا غايات إلا في إطار أخلاقه، وهذا الأمر البدهي إن صدق في شرائع الرسل كلهم فهو أصدق وأبين في شريعة الإسلام الخاتمة، ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد لخص منهجه القيمي بقوله: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"[2]، وحرى بمن جعله الله على خلق عظيم ﴿**وإنك لعلى خلق عظيم**﴾[3] أن يستقيم منهجه مع خلقه[4]، إنها إذاً ليست الأخلاق فحسب التي أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم ليتممها، بل المكارم منها.

٢ - مادامت الوسيلة والغاية في الإسلام مجالين من المجالات التي يسيح فيهما - بالمعنى السابق - منهجه الأخلاقي ضابطا ومرشدا، فإنهما تصبحان من قبيل العمل الصالح الذي يقتضيه الإيمان ويشترطه، والعمل الصالح هو العمل النافع، ولا يكون العمل نافعا إلا إذا كان أخلاقيا، أو بعبارة أدق إلا إذا كان أمرا بمعروف يحض الشرع عليه ويستحسنه، أو نهيا عن منكر ينهى الشرع عنه ويستقبحه، فإذا ما حادت الوسيلة أو الغاية، أو كلتاهما عن تلك الوجهة، واتخذت - أو اتخذتا - وجهة أخرى بعيدة عنها، فقد أصبحت - أو اصبحتا معا - أمرا بمنكر ونهيا عن معروف، وذلك هو العمل الفاسد.

٣ - أن أية وسيلة وأية غاية غير أخلاقية، أو غير منضبطة بقيم الشرع وأخلاقه، قد يكون الدافع إليها - وفق ميزان الإسلام، وإذا ما استثنى الخطأ والنسيان والإكراه، مما لا يؤاخذ به الإنسان[5]- أحد أمور ثلاثة، أولها اتباع

---

(١) انظر: د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص ٦٦-٦٧ .

(٢) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ٤، ص ٤٠٣ .

(٣) سورة القلم، الآية ٤ .

(٤) لأن خلقه كان القرآن في رواية الحديث النبوي، انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ٤، ص٤٠٢.

(٥) لما جاء في الحديث "إن الله تجاوز لي عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه"، انظر: النووي، الاربعون النووية، مرجع سابق، ص ٧٢، ابن رحب، جامع العلوم، مرجع سابق، ص ٣٥٠ .

الهوى والشهوات والرغبات في تجاوز واضح أو غير واضح للحدود الشرعية، والثاني التحايل على أحكام الشرع، والثالث تصور إمكان اضافة بعض المداخل غير الشرعية في التعامل أيا كان الدافع إلى ذلك.

وهذه الأمور الثلاثة لا تعدو أن تكون أعمالا شركية قد تحبط الأعمال، وقد تمحقها، ذلك أن اتباع الهوى شرك من حيث أنه عدول عن اتباع شرع الله **﴿ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾**[1] والتحايل على الأحكام الشرعية شرك لأنه افتراء وكذب **﴿ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب﴾**[2]، أما تصور امكان اضافة ما ليس من الإسلام إليه شرك فذلك لأنه استغناء واستنصار بغير الله، وقد جاء في الحديث "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد"[3].

٤ - أن الوسائل والغايات يجب أن تكون لبنات في جدار التعاون والتماسك بين أعضاء المجتمع السياسي في إطار **﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾**[4]، وهي لن تكون كذلك إلا إذا التزمت أخلاق البر والتقوى، ونأت عن خصال الإثم والعدوان[5].

والمسلم فوق ذلك يدرك أن السعي في أعمال الخير - وسائل وغايات - هو من قبيل القرض الحسن المجزى عنه **﴿من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة﴾**[6]، وهو ابقى في الجزاء من أعمال الشر لأن "من هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله تبارك وتعالى عنده حسنة كاملة، ومن هم بها فعملها كتبها الله عشر حسنات، إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة، وإن هم بسيئة فلم يعملها كتبها الله تعالى عنده حسنة كاملة، وإن هم بها فعملها كتبها الله سيئة واحدة"[7].

٥ - يظل للقاعدة الأصولية المبنية على حديث "لا ضرر ولا ضرار"[8]

---

(١) سورة ص، الاية ٢٦ . وفي الحديث "لايؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به" انظر: النووى، مرجع سابق، ص ٧٤، ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق، ص ٣٦٤ .

(٢) سورة الصف، الآية ٧ .

(٣) انظر: النووى، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ٢٩، ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٤) سورة المائدة، الآية ٢ .

(٥) انظر: د. عبدالله دراز، دستور الأخلاق، مرجع سابق، ص ٥١٣ .

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٤٥ .

(٧) انظر: النووى، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ٨-٩ .

(٨) انظر:النووى، الأربعون النووية،مرجع سابق،ص٦١-٦٢؛ابن رجب،جامع العلوم، مرجع سابق،ص٢٨٥.

حكمها على كل وسيلة وكل غاية، في ميزان الإسلام، وهذه القاعدة تنطوى على حكمين[1]، أولهما لا يجوز الإضرار ابتداء، أي لا يجوز للإنسان أن يضر شخصا في نفسه أو ماله، لأن الضرر ظلم، والظلم محرم في جميع الشرائع، والضرر الممنوع هو الضرر الفاحش مطلقا، أي حتى لو نشأ من قيام الإنسان بالأفعال المباحة.. وكذلك يمنع الضرر الناشئ من فعل غير مشروع، أما الضرر غير الفاحش إذا نشأ من فعل مشروع فليس بممنوع. والثاني لا يجوز مقابلة الضرر بالضرار.. ويلاحظ أن مقابلة الضرر بالضرر قد تكون مباحة أو واجبة كما في العقوبات الشرعية التي يوقعها أولو الأمر بالمجرمين.

ثالثا – الالتزام بالقيم وحالات الضرورة :

هناك بعض الحالات التي قد يتوهم فيها انفلات بعض وسائل تحقيق الغايات بالضوابط القيمية الشرعية، وهى الحالات التي يسميها الفقهاء وعلماء الأصول بحالات الضرورة، والتي قد يدفع، تبريرا لها أحيانا، بقاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"، وإنما يأتى التوهم بسبب ما قد يبدو لأول وهلة من تعارض ظاهري بين هذه القاعدة مع قاعدتى "لا ضرر ولا ضرار"، و"الضرر يزال"، الأمر الذي قد يدفع المتوهمين إلى اعتقاد أن لمبدأ مكيافيللى "الغاية تبرر الوسيلة" جذورا شرعية، والذي لاشك فيه أن قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات" لاتنفك تأتى نتاجا للالتزام القيمى في المفهوم الإسلامي ولا تأتي نتاجا للانفلات منه، أما تفصيل ذلك فالباحث يرى أن مناسبة الحديث عنه مرتبطة بالحديث عن علاقة القيم الإيمانية بالمصالح الشرعية، ذلك أن تطبيق القاعدة السابقة لا يجب الأخذ به الا مراعاة لمصالح شرعية، قد يتعذر تداركها، ما لم تأت بوسيلة أو أخرى، قد تكون محظورة، ولكنها الوسيلة المحدد مسارها، ونطاقها شرعا.

---

(١) انظر: د. عبدالكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة، مرجع سابق، ص ٨٩، وانظر أيضا ما أورده السيوطي في الأشباه والنظائر، القاهرة: مكتبة الحلبى، ١٩٥٩، ص ٨٣-٨٤؛ ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق، ص ٢٨٥-٢٩٣.

المطلب الرابع

الأمن وضرورة تربية الأمة على القيم الإسلامية

العرض السابق لمفهوم القيم السياسية الإسلامية وطبيعة العلاقة بينها وبين مفهوم الأمن، ومدى ضبطها لوسائل تحقيقه يؤكد أن الأمة المسلمة مطالبة حاكما ومحكوما بصياغة منهج تربوي يغرس فيها الوعي بضرورة القيم، وينمي فيها الإحساس بأهمية توريثها لأجيالها المتعاقبة[١]. وهذه متابعة موجزة لهذا الإجمال:

أولا – دلالات مفهوم التربية :

الواقع ان مفهوم التربية مشتق من مادة ربى، وهذه المادة ومشتقاتها تعنى في اللغة الزيادة، والنشأة، والتغذية، والرعاية، والمحافظة، وعلو المنزلة، وحسن القيام على الشيء، وسياسته، والتدبير، والجبر، وإصلاح الشئ، وإنماءه[٢].

وهذه المعاني تستبطن معنى عاما هو قوامها جميعا، وهو تعهد الشيء لتزكيته وتطهيره، وأساس التعهد للتزكية والتطهير في ميزان الإسلام هو اتباع منهجه، وهو بحق منهج تربوي فريد[٣]، ولذلك لا تنفك كلمات التزكية والتعليم، والتطهير، تلازم حديث الأصول المنزلة للدلالة على هذا المنهج، في أكثر من موضع، كقوله تعالى **﴿كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾**[٤]، وقوله **﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾**[٥]، ومثل هذه الكلمات إنما هى "أعمال إيمانية، وليست الأعمال الإيمانية في الحياة الإسلامية إلا بناءً متكاملا من التفاعل المهتدى الذي تقوده النصوص الإسلامية وتطبيقاتها الشرعية[٦]، وحين يكون الشرع عماد التربية فلذلك دلالاته المتعددة:-

الأولى – أن الخيار القيمى هو أساس التربية :

فلم يعد خفيا أن القيم السياسية لا تؤتى ثمارها إلا في وجود الضمير الجماعي اليقظ القادر على إدراك حقائقها، والتفاعل بها، وتقييم وتقويم فعالياته من خلالها، وقد وضح أنها المرشد لحركاته، والدليل لخطواته. وهذا الضمير اليقظ لكى يؤدى مثل هذا الدور

---

(١) انظر: د. عبدالقادر هاشم رمزي، مرجع سابق، ص ١٤٤ .

(٢) انظر مادة ربى في ابن منظور، مرجع سابق، ص

(٣) انظر ملامح هذا المنهج أوردها د. محمد سعيد رمضان البوطى، منهج تربوي فريد في القرآن، بيروت: مؤسسة الرسالة، دمشق: مكتبة الفارابى، ١٩٨٣، ص ١٧ ومابعدها.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٥١ .

(٥) سورة التوبة، الآية ١٠٣ .

(٦) انظر: د. عبدالقادر هاشم رمزي، مرجع سابق، ص ١٤٥ .

يحتاج إلى عاملين مهمين في بنائه، أولهما الانطلاق من الأساس العقيدي لأن العقيدة "هي التي تحدد القيم بدلالة النصوص التشريعية، التي جاءت لتنظيم الحياة من أجل هداية الناس، أو لتغييرها إلى الأفضل تغييرا يحيط بعلاقات الإنسان، وينتظم وجوده في المجتمع الإنساني الذي يمثله المستوى المجتمعي الإسلامي"(١)، أما العامل الثاني تبنى السلطة الشرعية له. فالضمير اليقظ لا يوجد من فراغ، ولا تستحدثه أية سلطة في المجتمع السياسي، وإنما يحتاج من يربيه على هدى الفطرة.

الدلالة الثانية – أن المنهج التربوي هو امتداد للمنهج الإسلامي الشامل :

وهو انبثاق منه أيضا، ويحقق مقاصده، ويترسم مساره، وينضبط بضوابطه، دون افتئات عليه، أو تناقض معه، أو انفصال عنه، بل يتناغم مع كل ما يتفرع من هذا المنهج الشامل في الحياة. إن هذا المنهج التربوي هو الأداة التي كرم الله بها الإنسان على غيره من مخلوقاته، بعد أن اختاره ليكون خليفته، الذي يلقنه بدهيات التربية ومفاتيحها منذ أن أوحى إلى آدم علم الأسماء كلها، وهو أيضا الأداة التي ارتضاها الله سبحانه لتكون فحوى رسالة رسوله صلى الله عليه وسلم في تعليم أمته، وتنظيم حياتها وفق قيمها.

والذي لا شك فيه أن إقامة المنهج التربوي على هدى المنهج الإسلامي الشامل في كافة مناحى الحياة هو "الذي يجعل مفرق الطرق بين التربية الإسلامية وبين أنواع التربية الأخرى سواء التقليدية، أو الحديثة، هو أنها تربية ربانية، وهذا يجعلها تتميز عن غيرها من تلك الأنواع من التربية، من حيث الأهداف، والطبيعة، والمحتوى والسمات، والأثر العملي"(٢).

الدلالة الثالثة – أن العلم النافع لا ينفصل عن المنهج التربوي :

وتلك حقيقة تكشفت بعض معالمها مذ دعا نبى الله إبراهيم عليه السلام ربه أن يرسل رسولا ذا منهج عقيدي تربوي قائم على علم الكتاب والحكمة ليكون الرسول الخاتم في قيادة الأمة الإسلامية من بعده **﴿ربنا وابعث فيهم رسولا يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم﴾**(٣).

وارتباط العلم النافع بالتربية في ميزان الإسلام أمر طبيعي، من ناحية لأن التربية تقوم

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٤٩ .

(٢) انظر: د. إسحاق أحمد فرحات، التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، عمان: دار الفرقان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٢٩-٣٠، د. إبراهيم زيد الكيلاني، "القيم التربوية الإيمانية وأسس بناء الشخصية الإسلامية مدخلة واسعة لتوحيد المسلمين"، بحث مقدم إلى ندوة الفقه الإسلامي، عمان: جامعة السلطان قابوس، ٢٢-٢٦ شعبان ١٤٠٨- ٩-١٣ ابريل ١٩٨٨، ص ٢٣ وما بعدها.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٢٩ .

على منهج مرتكز على العلم بحقيقته وتطبيقه ﴿**فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك**﴾[1]، ومن ناحية أخرى لأن استناد التربية على العلم والمعرفة النافعين هو الطريق إلى سواء منهجها ﴿**ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ويهدى إلى صراط العزيز الحميد**﴾[2]، ومن ناحية ثالثة لأن التربية الحق كالعلم الحق تماما لا تنفصل عن المنهج القيمى ﴿**واتقوا الله ويعلمكم الله**﴾[3]، وفي كلام بعض السلف "ليس العلم كثرة الرواية، ولكن العلم الخشية"[4]، ولذلك يقول تعالى ﴿**إنما يخشى الله من عباده العلماء**﴾[5].

الدلالة الرابعة – أن المنهج التربوي يقبل المراجعة والتصحيح :

فهذا المنهج إن رفض التقلب والتغير على غير هدى فهو لا يتأبى على الترشيد في أسلوبه، والتقويم لإجراءاته وخطواته، إن حدث ما يستحق المراجعة أو التصحيح، وذلك يتطلب أمرين أولهما ربط المراجعة والتصحيح بالمفهوم الإسلامي بالاستغفار والتوبة ﴿**وأن استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يمتعكم متاعا حسنا**﴾[6]، ﴿**وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى**﴾[7]، إن استلهام العطاء الإلهي والتقويم الإلهي في ذلك لا يكون إلا بإخلاص النية وتطهيرها، وأول مراحل الإخلاص والتطهير إظهار التوبة والاستغفار من زلل غير مقصود، أو خطأ غير متعمد، أو مبالغ فيه ﴿**ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون..**﴾[8] .

أما الأمر الثاني أن يبنى التغيير الذي تستلزمه المراجعة والتصحيح – وقد انطلقا من الاستغفار والتوبة – على الجهد الأخلاقي البناء، ذلك أن "الجهد والقيمة الأخلاقية بينهما علاقة ثابتة، لدرجة أن دقة قياس أحدهما بالآخر يمكن أن تذكر في صور معادلة، فوجود أحدهما أو عدمه، وزيادته أو نقصه قد يستتبع نفس الأثر في الآخر"[9].

---

(١) سورة محمد، الآية ١٩ .

(٢) سورة سبأ، الآية ٦ .

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٨٢ .

(٤) انظر: ابن رجب، ورثة الأنبياء، تحقيق أشرف عبدالمقصود، القاهرة: مكتبة التراث، ١٤٠٧هـ، ص ٥٠

(٥) سورة فاطر، الآية ٢٨ . وانظر ارتباط العلم بالتربية في الإسلام في د. حسن الشرقاوي، مرجع سابق، ص ١١-١٢؛ د. البوطي، منهج تربوي، مرجع سابق، ص ٢١-٥٠؛ د. مقداد يالجن، أهداف التربية الإسلامية وغايتها، الرياض: مطبعة القصيم، الطبعة الأولى، ١٩٨٦، ص ٤٣-٧٠ .

(٦) سورة هود، الآية ٣ .

(٧) سورة طه، الآية ٨٢ .

(٨) سورة آل عمران، الآية ١٣٥ .

(٩) انظر: د. عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق، ص ٥٩٢ .

الدلالة الخامسة – أن المنهج التربوي هو الطريق إلى آفاق الحضارة الصالحة :

وذلك يتحقق لأن الحضارة الصالحة هي من ناحية أولى التي ترتفع بجوانب الحياة كلها وتعدل بينها، فلا يظلم جانب منها جانبا آخر، ولا ينمو واحد ويضمر آخر، والمنهج التربوي بقيمه قادر على كفالة ذلك الارتفاع، كما أنها، من ناحية ثانية، هي التي تفسح المجال لنمو العقل وتفتحه واكتشاف آفاق الوجود فتزيده علما ومعرفة نافعين، وتزيد من قدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة ليستثمرها لنفعه بعد أن يتحرر من سلطانها، والمنهج التربوي بقيمة يصنع ضوابط النمو العقلي دون تفريط أو إفراط[1]، كذلك فهى تزيد تماسك الأفراد في المجتمع وارتباطهم وتضامنهم وتكافلهم سواء من الوجهة المادية الظاهرة أو من الوجهة النفسية والعاطفية، والمنهج التربوي بقيمه هو الذي يخلق مادة هذا التماسك وأساسه، وهو التوحيد. وأخيرا لأن الحضارة الصالحة هى التي تحقق الأهداف السابقة ارتفاعا وعلوا، أي في أعلى درجة ممكنة، تحققها سعة وأفقا، أي تشمل بتحقيقها أكبر عدد من أفراد شعب من الشعوب، بقدر إمكاناتهم، كما تشمل كذلك أوسع نطاق ممكن في شعوب الأرض.

ثانيا – أبعاد التربية القيمية وعناصرها :

يمكن اعتبار التربية القيمية رسالة حضارية تعتمد على التفاعل والتكامل بين عناصر خمسة هى في حقيقتها مجموع الأبعاد الرئيسية لمفهوم التربية، وسوف يتم التعرض لها بإيجاز، مع أخذ النموذج القرآني للتربية القيمية في علاقة لقمان الحكيم بابنه وهو يعظه ليستقيم على منهج التوحيد.

وأول هذه العناصر المربي وهوالذي يقوم بفعل التربية، والمسئول عن تحقيق الاتباع للمنهج التربوي، والمنوط به القيام بالإصلاح وفق هذا المنهج، ولذا كان ضروريا أن يلزم نفسه المنهج قبل أن يلزم الآخرين به، ولن يكون كذلك إلا إذا كان مستوعبا له، ومؤمنا به، وواثقا فيه، ولديه إرادة الدعوة إليه، وقد كان لقمان الحكيم كل ذلك، فقد كان عالما ذا حكمة، منزها عن أفعال الشرك، من حيث أمره الله تعالى بالشكر على نعمة الإيمان **﴿ولقد أتينا لقمان الحكمة أن اشكر لله ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه، ومن كفر فإن الله غني حميد﴾**[2]، وقد ذكر ابن كثير في معنى الحكمة أن الله أتاه الفقه في الإسلام ولم يكن نبيا يوحى إليه، إذ الحكمة هى الفهم، والعلم والتعبير[3].

اما العنصر الثاني فهى المربى، وهو مستقبل المنهج التربوى، ومتلقيه، ويلزم كى يؤتى

---

(١) انظر: د. البوطي، منهج تربوي فريد، مرجع سابق، ص ٢١ وما بعدها.

(٢) سورة لقمان، الآية ١٢ .

(٣) انظر ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ٣، ص ٤٤٤ .

المنهج ثماره - إذ يتلقاه المربى من مربيه - أن ينزل الأول نفسه منازل أخلاق وآداب تلقى المعلم وطلب حقائقه[1]، وقد كان ابن لقمان الحكيم مثالا للحرص على تلقى منهج التربية القويم من أبيه، ولذلك كان طائعا له، منصتا لما يلقيه، تواقا إلى الأخذ بحكمته، وعلمه، وحديث القرآن عن وصايا لقمان، وهى تتوالى - كما سيرد - دون مقاطعة ابنه له يوحي بأن الابن لم يكن أقل التزاما من أبيه في حب الحكمة وحب الاستزادة منها.

والعنصر الثالث هو منهج التربية، وهو ضابط الحركة التربوية وأساس التفاعل بين طرفيها، وقد حددت من خلاله أهدافها وغاياتها، ومتطلباتها، وأساليبها وهذا المنهج كان واضحا لا لبس فيه، ولا غموض في نموذج لقمان مع ابنه، لأنه انطلق من التوحيد ساعيا إلى التخلية، والتحلية، التخلية من الأوصاف المذمومة، والتحلية بالأوصاف المحمودة، من هنا اعتمد منهج التربية في تصور لقمان الحكيم على عدة ركائز تجسدت في نصائحه لابنه **﴿يابنى إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله. إن الله لطيف خبير. يابنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك. إن ذلك من عزم الأمور. ولاتصعر خدك للناس، ولا تمش في الأرض مرحا. إن الله لا يحب كل مختال فخور. واقصد في مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير﴾**[2].

والعنصر الرابع هو أسلوب التربية، وله تفصيل لاحق، لكن من الواضح في نموذج لقمان الحكيم وابنه أنه كان يعتمد على الوعظ، ولا يوعظ الا من كان في حاجة إلى الارشاد والتوجيه، بيد أن الوعظ ارتبط بأساليب تربوية أخرى كانت مساندة له، كالنصيحة والأمر والنهى، وإظهار الحرص على الإصلاح، والآيات السابقة تؤكد ذلك، وهذا يعنى أن منهج التربية القيمي لا ينبغي أن يقف عند حد اتباع أسلوب معين، والمهم أن يؤتى المنهج ثماره وفق ضوابط الالتزام بأخلاق الغاية والوسيلة في الإسلام.

أما العنصر الخامس والأخير فهو بيئة المنهج التربوي إطار التفاعل بين كل عناصر العملية التربوية، والمنهج الإسلامي عامة والتربوي منه خاصة لا يعملان إلا وسط بيئة تتيح لهما الإيناع، بحيث يصير غراسها الإيمان والعمل الصالح، وثمارها التقوى، والاحسان، وإشاعة روح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا كان من أهداف هذا

---

(١) انظر بعض هذه الأخلاق وتلك الآداب في: ابن عبدالبر، جامع بيان العلم وفضله، القاهرة:إدارة الطباعة المنيرية، ١٩٧٨، مواضع متفرقة؛ الشوكاني، طلب العلم، وطبقات المتعلمين، القاهرة: دار الأرقم، د.ت، مواضع متفرقة.

(٢) سورة لقمان، الآية ١٦-١٩.

المنهج التخلية والتحلية بالمعنى السابق[1]، فإن عائد ذلك لابد أن يرجع إلى الوسط الذي يعمل فيه المنهج تطهيرا وإخلاصا وتقويما.

وقد كانت بيئة الحوار التربوي في نموذج لقمان الحكيم وابنه خالصة نقية، صالحة مصلحة، حصنت كليهما، وحصناها من مضادات القيم وغيرها من الأجواء الفاسدة التي غالبا ما تفسد أي منهج تربوي.

ثالثا – أهمية التربية القيمية في تحقيق الأمن :

وتنبع هذه الأهمية من عدة اعتبارات هي:

١ – القدرة على البناء الحضاري، فإذا كانت الحضارة الإنسانية المستقيمة "ليست أكثر من ثمار لجهود التعاون الإنساني في نطاق الاستفادة من ذخر الأرض وخيرها، وإذا كانت أصول هذا الجهد تتمثل في منهج تربوي متكامل يؤخذ به الإنسان بوصفه فردا مستقلا، أو عضوا في جماعة"[2]، فإن الدين الإسلامي قد وضع للجماعة الإنسانية منهجا متكاملا لحضارتها، وأقام هذا المنهج على أصول تربوية قيمية، وهذه الأصول هى التي تنأى بهذه الحضارة – وهى إنسانية الوجهة – عن الانحلال الخلقي، والانشطار القيمى لأنها حضارة القيم الإيمانية، وارتكازها على الإيمان له أهميته الخاصة[3].

٢ – تحصين المجتمع المسلم من كافة عوامل التصدع والسقوط والتجزؤ، لأن مثل هذه الأدواء "لاتتسلل إلا حيث تعانى الأمة من فراغ عقيدي، وفقر إلى مجموعة المبادئ والقيم التي تغنيها بدراية سليمة مطمئنة عن حقيقة كل من الكون، والإنسان والحياة"[4] ولقد حبا الله الأمة الإسلامية بعقيدة هى حياتها، وهويتها، ومنهجها، وقوتها، وهى التي تضع قاعدة المبادئ والقيم التي تشكل قاسما مشتركا يؤمن به ويخضع له الجميع.

٣ – إن إقامة التربية القيمية على العلم النافع يعنى أنها تربية غير منحرفة المنهج، ولا تقوم على الضلالات أو الجهالات أو الخرافات، لأن العلم النافع لا يستقيم وهذه الأمراض، ولأن أهله حين يأتون به من مظانه الصحيحه "ينفون

---

(١) انظر بعض الأهداف الأخرى في:د.مقداد يالجن، أهداف التربية الإسلامية،مرجع سابق،ص٣٨وما بعدها.

(٢) انظر: د. محمد سعيد رمضان البوطى، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دمشق: دار الفكر، طبعة أولى، ١٩٨٢، ص ١٢-١٣ .

(٣) انظر : د. محمد فتحي عثمان، القيم الحضارية في رسالة الإسلام، جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥، ص ٢٠-٢١ .

(٤) انظر: د. البوطي، منهج الحضارة، مرجع سابق، ص ١٨٤ .

عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين"[1]، طالما اعترف لهم بمكانتهم هذه، فإذا أبعدوا عنها كانت الفرصة مواتية كي يقوم على التربية رءوس جهال حسب رواية الحديث النبوي "حتى إذا سئلوا أفتوا بغير علم، فضلوا وأضلوا"[2]، وبوجود مثل هذا النمط من الرءوس تفقد التربية ركنا أساسيا من أركانها.

٤ - التعامل مع الإنسان المسلم كما هو، فإن كانت نفسه مطمئنة، فإن المنهج التربوي يزكيها ويبشرها بالخير الدائم **﴿يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾**[3]، وإن كانت نفسه لوامة كالتي أقسم الله بها **﴿ولا أقسم بالنفس اللوامة﴾**[4]، أخرجها المنهج من لومها إلى دائرة التوبة لتصل إلى مرتبة النفس المطمئنة الأمنة، وإن كانت نفسه أمارة بالسوء كالتي ذكرها القرآن في قوله تعالى **﴿إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي﴾**[5] ضبطها المنهج مصححا، ومرشدا، ومبشرا **﴿إن الله يغفر الذنوب جميعا﴾**[6]، ومحذرا، ومنذرا، بل ومعافيا على أساس **﴿من يعمل سوءا يجز به﴾**[7].

٥ - تحقيق التواصل القيمي بين أجيال المجتمع المسلم، لأن المنهج التربوي بثبات مبادئه العقيدية يتلقاه جيل عن جيل، ويضيف كل جيل لاحق إليه ما قد يسد خللا تركه الجيل السابق، أو لم يدركه، أو يتدارك أمرا لم يحتجه ذلك الجيل السابق، ومعنى ذلك أن أمانة الحفاظ على هذا المنهج يتحملها كل مسلم، معاصر لهذه الأمانة، أو لاحق لها، وأنها - أي الأمانة - قوامها النصح، والتواصي بالحق، والتواصي بالصبر والتراحم.

رابعا - أهم الأساليب التربوية القيمية :

إن الحديث عن أساليب التربية على القيم الإيمانية هو حديث في الحقيقة عن أساليب التربية الإسلامية عامة، في كافة مناحي الحياة، ويمكن الإشارة إلى أهم الأساليب التربوية القيمية في الآتي:-

---

(١) انظر: علاء الدين على المتقي، مرجع سابق، جـ٧، ص ١٧٦ .

(٢) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، جـ١، ص ٢٩٨-٢٩٩ .

(٣) سورة الفجر، ٢٧-٣٠ .

(٤) سورة القيامة، ٢ .

(٥) سورة يوسف، الآية ٥٣ .

(٦) سورة الزمر، الآية ٥٣ .

(٧) سورة النساء، الآية ١٢٣ .

١ - أسلوب القدوة الصالحة[١]، التي تقدم النموذج الحي على كيفية الالتزام بالقيم وآثاره، ويأتي في مقدمة من يقتدى بهم الحاكم الشرعي باعتباره حارسا للدين وسائسا الدنيا به، وباعتبار أن الرعية مؤدية للراعي ما هو مؤديه لشرع الله ونهجه، ومن ثم فليس من حقه أن يلزم رعيته بالاقتداء به ما لم يكن هو مقتديا بهذا الشرع اللازم امتثاله.

٢ - أسلوب الترغيب والترهيب، حيث الجمع بين الثواب والعقاب، وهو أسلوب يتفق ومقتضيات الفطرة الإنسانية، وقد ثبتت صلاحيته في كل زمان ومكان، وهو يعتمد على المقابلة بين الشيء ونقيضه، ومثل هذا الأسلوب شائع الاستخدام في الأصول المنزلة، حيث المقابلة بين الجنة والنار، والوعد والوعيد، والدنيا والآخرة. وهكذا، ليستبين الفارق، وليعرف مآل الأعمال والممارسات في النهاية.

٣ - أسلوب الوعظ والنصح، وقد سبق بيان بعض ملامحه في نموذج لقمان الحكيم مع ابنه وهذا الأسلوب يلجأ إليه في الحقيقة للإقناع والإرشاد بالحسنى، وهو مبنى على الأمر الإلهي ﴿**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هى أحسن**﴾[٢].

٤ - أسلوب التعلم، والتعلم قد يبدأ بالخطأ وقد يتعرج بين الخطأ والصواب، ولا بأس في ذلك والمهم أن يؤدى في النهاية إلى الإيمان بفاعلية المفهوم الإسلامي للقيم، والاقتناع بأنه خير السبل لتحقيق النفع العام لكل عناصر الجسد السياسي.

٥ - أسلوب الحوار والجدال، حيث تبادل الإقناع والاقتناع لترسيخ الإيمان بالقيم وإزالة الشبهات حولها، والرد على ما قد يتبادر بشأن مفهومها، أو كيفية التعامل بها، وحدود الالتزام المتبادل بما قد تفرضه على الحاكم والمحكوم، والمفترض في أسلوب الحوار والجدال أن يكون بالتي هى أحسن، في إجرائه، وإثارة القضايا من خلاله، وتبادل الآراء بين أطرافه، وانتهائه[٣].

---

(١) انظر صفات هذه القدوة في: محمد تقي المدرسي، المجتمع الإسلامي - منطلقاته وأهدافه، بيروت: دار البداية للنشر والإعلام، ١٩٨٢، ص ١٨٥-١٩٦.

(٢) سورة النحل، الآية ١٢٥.

(٣) انظر تفاصيل أخرى عن الجدال وشروطه في: د. زاهر عواض الألمعي، مناهج الجدال في القرآن الكريم، رسالة دكتوراه منشورة، بدون: مطابع الفرزدق، بدون، ص ٤٥ ومابعدها، وانظر حقيقة ارتباط الجدال بالاختلاف في: د. طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة رقم ٩، ١٤٠٥هـ، ص ٢٢-٣٢.

٦ - الأسلوب القصصي، الذي يعتمد على عرض وقائع وأحداث الأمم والأفراد سواء من كان منهم ديدنه اتباع المنهج القيمي التوحيدي - وهنا تبدو أهمية عرض نماذج الأنبياء والرسل وأتباعهم، ونماذج الأمم من مثل أصحاب الكهف، وأصحاب الأخدود - أو من كان منهم على غير المنهج التوحيدي - وهنا تبدو أهمية عرض نماذج الطغاة من الأفراد كفرعون، وهامان، وقارون والنمرود، والطغاة من الأمم كأقوام عاد، وثمود، - ومن كان على شاكلتهم.

المبحث الثاني
اندراج الأمن في المصالح الشرعية

لا ينفك مفهوم الأمن يغلف حديث علماء الأمة عن جملة المصالح الأساسية التي لا قوام للحياة بدونها وهي حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ المال، وحفظ النسل والعرض، وهذا الحديث رغم أنه لا يحكمه اجتهاد واحد، إذ تتعدد فيه الاجتهادات إلا أنه لا يخرج عن كونه سبرا لأغوار الفكر سعيا وراء أبقى الأحكام، ومن ثم لجملة المصالح التي تستبطنها، على أن يكون الرائد الأعظم للفقيه في هذا المسلك الإنصاف ونبذ التعصب لبادى الرأي، أو لسابق الاجتهاد أو بقول إمام.... بحيث إذا انتظم الدليل على إثبات مقصد شرعي وجب على المتجادلين فيه أن يستقبلوا فيه الإنصاف[1]، وصولا إلى أقوم فهم لمقاصد الشريعة الإسلامية، وهي تتجه إلى الإنسان لتحميه وتحفظه، ومن ثم لتضمن له الأمن في كل ما يقيم ويصلح حياته في الدنيا، وكل ما يضمن له الفوز في الآخرة، ومن هنا يكتسب الحديث عن مفهوم المصلحة الشرعية أهمية خاصة لا بالنسبة لمفهوم الأمن فحسب، بل وبالنسبة لمفاهيم الشريعة عامة والمفاهيم السياسية خاصة، إذا ما أخذ في الاعتبار عدة أمور.

وأولها أن مفهوم المصلحة - إذ يشغل جانبا مهما في دراسة العلماء والفقهاء بالمعنى السالف - يقتضى التزام الحذر والاحتياط عند التعرض له، والرجوع في ذلك إلى مظانه من هؤلاء العلماء - خاصة علماء أصول الفقه - فهم الأقدر على تجلية هذا المفهوم، بل ينبغي أن ينطلق التحليل السياسي له مبتدئا بما قدموه، ومترسما لخطاه، حتى لا يقع في مزالق كثيرة قد تخرج بالمفهوم بعيدا عن معناه وضوابطه[2].

والأمر الثاني: أن التنوع الاجتهادي في تحليل مفهوم المصلحة - والذي يدل في حقيقته على تنوع الأفهام المجتهدة في نظرها إلى بعض قضايا الشريعة، وارتقائها إلى مرتبة الغوص في أبعاد هذه القضايا - استخدم - ومازال يستخدم - أحيانا لتبرير بعض الممارسات التي غالبا ما يدفع بها باسم المصلحة العامة وان تعارضت هذه المصلحة مع مقاصد الشريعة[3].

---

(١) انظر: الشيخ الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص ١٩-٢٠.

(٢) انظر: د. مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفى، القاهرة: دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٩٦٤، ص ٢١.

(٣) ألم يقل نجم الدين الطوفى "إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع، لأن الأقوى من الأقوى أقوى" انظر المرجع السابق، ص ١١٦-١٣٢، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٧٧، ص ٢٠٦.

ويلحق بالأمرين السابقين أن مفهوم المصلحة الشرعية - وانطلاقا من النقطة السابقة بدلالاته المنهاجية، قد يحمل لدى البعض اعتقادا خاطئا أن ثمة التقاء هو الترادف بينه وبين بعض المفاهيم الشبيهة في السياسية الوضعية، خاصة مفهوم المنفعة، ومفهوم المصلحة القومية، وقد يؤدى ذلك بهؤلاء إلى تصور أن لا غضاضة في استخدام أي منها ليدل على الآخر، أو ليحل محله، وهو أمر ينبغي الحذر منه، والتحذير أيضا منه - وحسنا فعل ذلك بعض الباحثين إذ تناولوا مفهوم المصلحة الشرعية سواء من منظور علم أصول الفقه[١]، أو من منظور التحليل السياسي[٢].

كذلك هناك أمر رابع وهو أن الحديث عن المصلحة الشرعية لا ينفصل بحال عن الحديث عن بعض المفاهيم أو القضايا التي تشكل لب علم أصول الفقه مثل الحديث عن الحكم الشرعي، والمقاصد الشرعية، ومصادر الشريعة، والقواعد الكلية في الشريعة، وغير ذلك، بيد أن الارتباط بين هذه المفاهيم، لا ينبغي أن يؤدى إلى طمس معانيها المتميزة المتكاملة في فهم حقيقة وأبعاد الشريعة، خاصة وأن هذا الارتباط قد يسد الطريق أمام كثير من المشكلات التي تثيرها أسئلة عديدة تثرى البحث بلا شك في موضوع المصلحة الشرعية.

ثم يأتى الأمر الخامس في أهمية البحث في مفهوم المصلحة الشرعية ليؤكد أن محاولة بعض الباحثين الاجتهاد لجعل المفهوم أحد المداخل المنهاجية المهمة في إرساء بناء المنهج في التحليل السياسى الإسلامي[٣]- كمحاولة منهم لتأكيد أصالة المفهوم الإسلامي في هذا الشأن، وقدرة علم أصول الفقه على أن يكون اللبنة الأولى التي يعتمد عليها في مثل هذا البناء المنهاجي للمفاهيم السياسية الإسلامية[٤]- هذه المحاولة تعد بلا شك جهدا طيبا - وإن كان أوليا - ومداخل من هذا النوع - إذا ما قدر لها الإيناع والتكامل، ستكون خطوة رائدة في مجال الدراسات السياسية الإسلامية[٥].

---

(١) انظر ما فعله د. البوطي في ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٢٤ ومابعدها، ومواضع أخرى متفرقة.

(٢) انظر على سبيل المثال: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٢٧٣-٢٧٤ .

(٣) انظر بعض هذه المحاولات في د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ١٥٢-١٥٣، سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٢٧٣ وما بعدها.

(٤) انظر محاولة مساهمة علم أصول الفقه في قضية المنهج في دراسة الظاهرة الإسلامية في د. طه العلواني، "نظرة عامة في بعض مناهج البحث الإسلامي"، أضواء الشريعة، العدد الثامن، جمادى الأولى ١٣٩٧هـ، ص ٤٠٠-٤٥٠ .

(٥) انظر: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٢٧٣ وما بعدها.

المطلب الأول

حقيقة ودلالات مفهوم المصلحة الشرعية

مفهوم المصلحة مأخوذ من مادة صلح، والصلاح ضد الفساد، والمصلحة الصلاح وهي واحدة المصالح، والإصلاح إقامة الشئ بعد فساده، وأصلح الدابة أحسن إليها، والصلح السلم[1]، والواضح أن هذه المادة تدور حول ما فيه نفع "سواء كان بالجلب أو التحصيل، كاستحصال الفوائد واللذائذ، أو بالدفع والإتقاء، كاستبعاد المضار والآلام"[2]، ولذلك وردت المقابلة بين الإصلاح والإفساد في أكثر من موضع في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿**وا لله يعلم المفسد من المصلح**﴾[3] وقوله: ﴿**ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها**﴾[4]، وقوله ﴿**وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين**﴾[5]. وقوله ﴿**إن ا لله لا يصلح عمل المفسدين**﴾[6]، وقوله ﴿**الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون**﴾[7].

فإذا ما أخذت المصلحة وصف الشرعية فقد تحدد مسارها - كما سيرد - من حيث ضوابطها، ولذلك تعددت تعريفات علماء الأصول لها، فقد عرفها الغزالي بأنها "عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ولسنا نعني بذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم، وأنفسهم، وعقلهم، ونسلهم، وما لهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة"[8]، وعرفها الخوارزمي بأنها "المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق"[9]، وعرفها الطوفى بأنها "السبب المؤدى إلى مقصود الشارع لحق كالعادات"[10]، أما العز بن عبدالسلام فيقول "المصالح ضربان أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذات، والثاني مجازى

---

(١) انظر: مادة صلح: في ابن منظور، مرجع سابق، ص ٢٤٧٩-٢٤٨٠ .

(٢) انظر: د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٢٣.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٢٠ .

(٤) سورة الأعراف، الآية ٥٦ .

(٥) سورة الأعراف، الآية ١٤٢ .

(٦) سورة يونس، الآية ٨١ .

(٧) سورة الشعراء، الآية ١٥٢ .

(٨) انظر:الغزالي، المستصفى من علم الأصول، القاهرة: مطبعة مصطفى محمد،١٣٥٦هـ،ج١،ص١٣٩-١٤٠.

(٩) انظر: د. محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، بيروت: دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص ٣٧٨ .

(١٠) انظر المرجع السابق.

وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المصالح مفاسد فيؤمر بها، أو يتاح، لا لكونها مفاسد، بل لكونها مؤدية إلى المصالح... وكذلك المفاسد ضربان، أحدهما حقيقي وهو الغموم والآلام، والثاني مجازى وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المفاسد مصالح فنهى الشارع عنها، لا لكونها مصالح بل لأدائها إلى المفاسد"[١].

والواقع أن هذه التعريفات - وغيرها مما لم يعرض في هذا المقام - تدور معظمها حول تحقيق النفع بمعناه الإيجابي، من حيث تحقيق المصالح للإنسان في جملة أشكال الحفظ الخمسة السابقة، أو بمعناه السلبي من حيث دفع المفاسد والمضار عن الإنسان بما يحصن هذه الكليات الخمس، فكأن النفع قائم على الحفظ في كلا الحالين للإنسان، وفق مقتضيات الشريعة وقيمها، وقد سبق القول في موضع سابق أن أحد معاني الأمن، هو الحفظ بما يضمن إبعاد الخوف والأضرار، وهذا يعنى في الحقيقة أن ثمة ترابطا بين مفهوم المصلحة ومفهوم الأمن، أو بعبارة أخرى تبدو المصلحة وكأنها حقيقة أمنية، ولكنها الحقيقة التي تتصف بسمات، وتتفرع منها دلالات أخرى، تؤكدها، وتحفظ لها أصالتها ومن ذلك:-

أولا - أن المصلحة حقيقة شرعية :

فما يعطى المصلحة هويتها الإسلامية هو وصفها بأنها شرعية، فمن الشرع تُستقى، وبه تنضبط، وإليه تهدف، حتى إذا ما ذكرت المصلحة والشريعة ذكر التوافق، ذلك أن (الشريعة كلها مصالح، اما تدرأ مفاسد، أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول ﴿**يا أيها الذين آمنوا**﴾ فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيرا يحثك عليه أو شرا يزجرك عنه، أو جمعا بين الحث والزجر)[٢].

ولا شك أن ضبط المصلحة بوصف الشرعية يعنى ضمن ما يعنى من ناحية أولى أن التزام المجتمع السياسي الشرع هو في نفس الوقت التزام بجملة المصالح التي أرادها الله تعالى لعباده، والهادية إلى عبوديته الحقة من حيث تحقيق رضاه وطاعته[٣]، أما نكوصه عن الشرع فهو في نفس الوقت نكوص عن المصالح التي أرادها الله تعالى لعباده، وفي ذلك عدول عن عبوديته من حيث عصيانه وعدم الاستجابة لما أمر به[٤].

---

(١) انظر: العز بن عبدالسلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مراجعة وتعليق طه عبدالرؤوف سعد، القاهرة: مكتبة الكليات الازهرية، ١٩٦٨، جـ١، ص ١١-١٢، ص ١٤ .

(٢) انظر: ابن عبدالسلام، مرجع سابق، جـ١، ص ١١ . وانظر في قيام الشريعة على المصالح أيضا: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، جـ٣، ص٣، وقد سبق نقل ما قاله في هذا الصدد. وانظر أيضا: الشيخ محمد الطاهر عاشور، مرجع سابق، ص ١٣ .

(٣) انظر: عبدالرحمن عبدالخالق، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الكويت: مكتبة الصحوة، ١٩٨٥، ص ٦.

(٤) انظر: العز بن عبدالسلام، مرجع سابق، ص ١٣ .

كما أن ضبط المصلحة بالصبغة الشرعية يؤكد **من ناحية ثانية** أن ما وافق من المصالح الفطرة السليمة لأفراد المجتمع السياسي - أو بعبارة أدق ما حقق الأمن لحياتهم - هو من الإسلام، أما ما خالفها - وأوقع المجتمع السياسي في الحرج والمشقة - ومن ثم عرض أمنه للخطر - فليس من الإسلام في شئ، ذلك أن "تقديم الأصلح فالأصلح، ودرء الأفسد فالأفسد مركوز في طبائع العباد، نظرا لهم من رب الأرباب.. ولا يقدم الصالح على الأصلح إلا جاهل بفضل الأصلح، أو شقى يتجاهل، لا ينظر ما بين المرتبتين من تفاوت"[1]، بل إن امعام النظر في المقصد العام من التشريع الإلهى يثبت أنه إنما "يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها وإضلالها، ولعل ما أفضى إلى خرق عظيم منها يعد في الشرع محذورا وممنوعا، وما أفضى إلى حفظ كيانها يعد واجبا، وما كان دون ذلك فهو منهى أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسها مباح، ثم إذا تعارضت مقتضيات الفطرة، ولم يمكن الجمع بينها في العمل يصار إلى ترجيح أولاها وأبقاها على استقامة الفطرة"[2].

كذلك فإن ضبط المصلحة بالصفة الشرعية يعنى **من ناحية ثالثة** أن تجرى مراتبها وفق مراتب الحكم الشرعي[3]، فهناك مصالح المباحات ومصالح المندوبات، ومصالح الواجبات، وهناك بالمقابل مفاسد المكروهات، ومفاسد المحرمات[4]، وهذا - يفضى إلى القول بأن تعلق المجتمع السياسي أو التزامه العمل بأقسام الحكم الشرعي التي تدخل في نطاق المباح، والمندوب والواجب، هو تعلق أو التزام بتحقيق مصالح شرعية، وأن عدم تعلقه أو التزامه التوقف عن العمل بأقسام الحكم الشرعي التي تدخل في نطاق المكروه، والمحرم، هو التزام بتفويت مفاسد كان لابد واقعا فيها، لو انساقت حركته إلى مغرياتها.

ثم إن مقصد الشارع الحكيم من المصالح - **من ناحية رابعة** إذا كان لا يقف عند تحقيق البشر لها في دنياهم فقط - حيث إن الشرائع كلها وبخاصة شريعة الإسلام جاءت بما فيه صلاح البشر في العاجل والآجل، في حاضر الأمور وعواقبها - فمقتضى ذلك أمران أولهما أن من التكاليف الشرعية ما قد يبدو فيه حرج وإضرار للمكلفين، وتفويت مصالح عليهم، ولكن المتدبر إذا تدبر في تلك التشريعات ظهرت له مصالحها في عواقب الأمور[5]، ﴿**فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا**﴾[6]. والثاني أن مصالح

---

(١) انظر: المرجع السابق، جـ١، ص ٧.

(٢) انظر: الشيخ محمد الطاهر عاشور، مرجع سابق، ص ٥٩ - ٦٠.

(٣) انظر في مراتب الحكم الشرعي وأقسامه بين الإباحة، والندب، والكراهة، والوجوب والحرمة، الشاطبى، الموافقات، مرجع سابق، جـ١، ص ١٠٩.

(٤) انظر: العز بن عبدالسلام، مرجع سابق، جـ١، ص ٩.

(٥) انظر: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣.

(٦) سورة النساء، الآية ١٩.

ومفاسد الدنيا والآخرة لا تعرف إلا بالشرع، فإن خفى منها شئ أو لم يعلم معناه وكنهه طلب من أدلة هذا الشرع[1].

وأخيرا فإن ضبط المجتمع السياسي مسار حركته في كافة مناحيها السياسية وغير السياسية من خلال الأمر الالهى بإقامة المصالح في كل منحى، والنهي عن ترك المفاسد، انما يؤكد انه – أي المجتمع – قد بلغ الرشد في إدراك الخلاف بين الأمر والنهي الإلهيين من حيث معرفة "أن كل مأمور به فيه مصلحة الدنيا والآخرة أو إحداهما، وأن كل منهى عنه فيه مفسدة فيهما، أو في إحداهما، وأن ما كان من الأعمال محصلا لأحسن المصالح فهو أفضلها، وأن ما كان منها محصلا لأقبح المفاسد هو أرذل هذه الأعمال"[2].

ثانيا – أن المصلحة دليل شرعي :

لا يحتاج اعتبار المصلحة الشرعية في الشريعة إلى الإنكار، بعد أن ثبت ورودها كدليل شرعي – يؤخذ به – ويراعى بما لا يدع مجالا للشك أو التشكيك في القرآن والسنة والإجماع والقياس[3]، بيد أن الاختلاف الفقهي ليس في إنكار أو عدم إنكار وجود المصلحة كدليل شرعي، ولكن في موقع هذا الدليل ومدى حجيته بين الأدلة الشرعية الأخرى. وهناك ثلاثة آراء في ذلك، فرأى أول يذهب أصحابه إلى "أن شريعة الإسلام أسمى من أن توزن بميزان المصالح وأن أحكام الله تعالى لا تقوم على شئ غير محض التعبد، وأن محاولة استخراج الحكم والمنافع الدنيوية من هذه الأحكام إن هو إلا تكلف في تحميل هذا الدين ما لا يحتمل وما لم يأت من أجله في شئ"[4].

والرأي الثاني يذهب فيه أصحابه إلى ضرورة إنزال المصلحة كدليل شرعي فوق النص – أي القرآن والسنة – والإجماع، لأنها أقوى أدلة الشرع، وقد تزعم الطوفي أصحاب هذا الرأي ودفع لذلك دليلا ثلاث حجج، الحجة الأولى أن مفكرى الإجماع قالوا برعاية المصالح فهى إذاً محل وفاق، والإجماع محل خلاف، والتمسك بما اتفق عليه أولى، والحجة الثانية أن النصوص مختلفة متعارضة، فهى سبب الخلاف في الأحكام المذمومة شرعا، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعا فكان اتباعه أولى، والحجة الثالثة أنه قد ثبت في السنة معارضة النصوص

---

(١) انظر: العز بن عبدالسلام، مرجع سابق، جـ١، ص ١٠ .

(٢) انظر: المرجع السابق، جـ١، ص ٨ .

(٣) المقام لا يتسع لعرض أدلة اعتبار المصلحة في الشريعة، خاصة وقد نال كثير من العلماء قصب السبق في ذلك انظر على سبيل المثال: المرجع السابق، جـ١، مواضع متفرقة؛ الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص ٦٣-٦٥؛ د. محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٢٨٧-٢٩١؛ د. البوطى، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٧٥-٧٨ .

(٤) انظر: د. البوطى، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٧٤ .

بالمصالح ونحوها في قضايا فقهية[1].

وقد خلص الطوفى إلى "أن دليل رعاية المصالح أقوى من دليل الإجماع، فليقدم عليه وعلى غيره من أدلة الشرع عند التعارض، بطريقة البيان . . "، ثم تفرع الطوفى بعد ذلك كى ينقض حجج المعارضين له، ودفع بخمسة ردود على اعتراضات خمسة وجهت إلى رأيه، لكن ما توهمه لم يأت بما أراد، إذ سرعان ما انبرى كثير من العلماء للرد عليه[2].

وحسب الباحث في هذا المقام أن يؤازر رأى من قال "أن الشريعة تتسع بما فيها من مرونة لرعاية المصالح التي لم يرد بها نص و لم يجمع عليها، لكن هذه المصالح لا تخالف ما جاءت به الشريعة الإسلامية، وإن لم تثبت بنص خاص أو إجماع عليها بذاتها، ثم هى لا يمكن أن تكون مصلحة كلية بحال، لأن المصالح الكلية قد كفلتها هذه الشريعة بأكثر من دليل، وإنما هى مصالح جزئية، حدثت بعد عهد التشريع فكان واجبا أن يشرع لها حكم يكفلها، فهى إضافات لا معارضات"[3].

والرأي **الثالث** يذهب أصحابه إلى ضرورة اعتبار المصلحة دليلا شرعيا، لكنهم اختلفوا بعد ذلك، فمنهم من يرى أن المصلحة المعتبرة هى التي لها أصل معين، وأما المصلحة المرسلة وغيرها من المصالح المعارضة للدليل فلا يصح التمسك بها، وهذا الرأي منسوب إلى بعض الشافعية، وجماعة من المتكلمين، ومنهم من يرى أن المصلحة يعمل بها، ولو لم يكن لها أصل معين، ولكن بشرط مشابهتها للمصالح المتفق عليها، أو المنصوص عليها، وهذا الرأي منسوب إلى الشافعي وجمهور الحنفية، ومنهم من يرى أن المصلحة يعمل بها مجردة عن اشتراط المشابهة، قربت من موارد النصوص أو بعدت، بشرط عدم مصادمتها للنص أو للإجماع، وهذا الرأي منسوب إلى الإمام مالك[4].

وسوف يكتمل الحديث عن حجية المصلحة كدليل شرعي عند التعرض لضوابطها، ذلك أن هذه الضوابط تثبت أن رعاية المصلحة مجردة. ليست في حقيقتها دليلا مستقلا

---

(١) انظر: د. مصطفى زيد، مرجع سابق، ص ٢٣٢-٢٣٣ .

(٢) انظر ردود كل من د. مصطفى زيد في المرجع السابق، ص ٢٣٣ - ٢٤٧، د. البوطي في ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٢٠٩-٢١٥، وانظر ما أورده د. محمد مصطفى شلبي حول ضرورة التفرقة بين نقد آراء الطوفى ودحضها، وبين تجريحه واتهامه بالإلحاد، وسوء الخلق والدين. انظر: تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٢٩٥ .

(٣) انظر: د. مصطفى زيد، مرجع سابق، ص ٢٣٣-٣٤٧ . لكن الباحث يتحفظ على كلمتى "يشرع" و "إضافات" الواردة في العبارة المقتبسه أعلاه. ويرى ضرورة تقييدهما، بحيث يضاف الى الكلمة الأولى كلمة "ابتناء" حيث يوصف التشريع بأنه تشريع مبنى على أحكام الشرع وقواعده الكلية، لأن التشريع ابتداء لله سبحانه، كذلك يجب أن توصف كلمة "إضافات" بأنها اجتهادية، حتى لا يتوهم أحد أن هناك نقصا في أساس أحكام الشريعة يحتاج إلى إضافة، وذلك خطل وخطأ.

(٤) انظر مزيدا من التفاصيل أوردها د.محمد مصطفى شلبي في تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص٢٩٢وما بعدها.

عن النصوص المنزلة حتى يمكن اعتبارها قسيما أو مشاركا له[1].

ثالثا – أن المصلحة الشرعية هى حقيقة مبنية على القيم :

لا تعدو المصلحة الشرعية أن تكون حقيقة قيمية، وتحليل دلالات المفهوم لا ينفك يساير هذا الأمر البدهى، بل ويمكن في ضوئها القول أن ثمة وجوها عدة تؤكده.

الوجه الأول أن مادة قيم في جذرها اللغوى تتضمن معان ذات دلالات خلقية مثل الاعتدال، والبعد عن الميل أو الاعوجاج، والقصد، والاستقامة، والاستواء، والحفظ، وابانة الحق من الباطل، وغيرها، ومادة المصلحة في جذرها اللغوي تتضمن هى الأخرى كثيرا من الدلالات الخلقية المشابهة مثل إقامة الشئ بعد إفساده، والإحسان، وعدم الإفساد، وغيرها، فكلا المفهومين يتضمن معان خلقية متعددة كما أن كليهما مشتق من مادة قيمية أو تحمل دلالات قيمية، ولذلك فإنّ إطلاق أي منهما، أو استعماله في التعبير عن الحقائق يعنى أنها – أي الحقائق – ذات مضامين اخلاقية.

والوجه الثاني أن أساس القيم وجوهرها في عقيدة المسلم دينه، فهو الذي يضبطها ويعطيها هويتها كما سبق، وكذلك مفهوم المصلحة لا يكتسب شرعيته إلا بابتنائه والتزامه هذا الدين نفسه، ومعنى ذلك أن القيم الإيمانية تشكل حدودا – منبثقة من الإسلام – ينبغي أن لا تخرج المصالح الشرعية عليها.

والوجه الثالث أن المقصد العام للشريعة هو مقصد قيمى مبنى على المصلحة، حيث هو "حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح مابين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه"[2].

ثم إن المصالح الشرعية في حقيقتها ليست إلا مجموعة من القيم المبتغى الوصول إليها، والتي لاتدرك فعاليتها إلا من خلال حركة سياسية معاشة، ذلك "أن المصالح الضرورية تصير مفاهيم دستورية ومعان تشريعية تتفرع منها أحكام تفصيلية نصا، أو دلالة، تنزل بتلك المفاهيم الكلية من أفقها التجريدي إلى واقع الوجود فعلا، وهى راجعة إلى مصالح الأمة أفرادا وجماعات، بحيث تغطى كافة حاجاتهم ومطالبهم الأساسية"[3].

كذلك من وجه خامس ان النكوص عن تحصيل المصالح الشرعية هو خروج عن دائرة القيم التي تجسدها، أو هى نكوص يترتب عليه جلب مفاسد لا قيم فيها، وما

---

(1) انظر: د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٢١١، وانظر رأيا قريبا في د. محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص ١٤٣ .

(2) انظر: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص ٦٣ .

(3) انظر: د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص ٢٠٤ .

السياسة غير الشرعية من حيث تعطيلها مصالح الأمة إلا تحلل من كل قيمة، أيا كان التحلل، وسواء جاء من تفريط الحكام والمحكومين، أو من إفراطهم في ذلك.

رابعا – أن المصلحة الشرعية جوهر السياسة الشرعية :

يظل لعلماء السياسة الشرعية دورهم الرائد في ربط هذه السياسة بتحقيق مصالح المسلمين، إذ السياسة الشرعية في مبناها وأساسها لا تعدو أن تكون القيام على أمر المسلمين بما يصلحهم، ويصلح شأنهم كما سبق، من هنا فإن تحقيق السياسة الشرعية لمصالح الأمة إنما يكون وفق القواعد العامة الإسلامية التي تعتبر رعايتها والتمكين لها جزءا من واجب الحاكم الشرعي في المجتمع المسلم، وقد بين ابن قيم الجوزية سبب ذلك بقوله، "فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم... وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها... فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هى عمود العالم وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة"[1].

وبناء السياسة الشرعية على المصالح يحدث من جهتين، جهة ما ورد فيه نص أو إجماع أو قياس فذلك تلتزمه السياسة الشرعية، ولا تحيد عنه لأنه تشريع محكم، وهو ما يسميه بعض العلماء الفقه السياسي العام الثابت، وهو قواعد السياسة ومقاصدها العامة القارة في الأحوال العادية، وجهة ما لم يرد فيه نص ولا إجماع قاطع، أو ما لا نص خاصا فيه أصلا، وهو ما يسميه بعض العلماء الفقه السياسي الذي تقتضيه سياسة التشريع[2]، وفي هذه الجهة سعة للسياسة الشرعية لكنها سعة غير مطلقة، لأنها تبنى على المصالح، وابتناؤها على المصالح مقيد بشروط ثلاثة. الشرط الأول أن يقوم بتقرير المصالح أهل الخبرة والتخصص العلمي الدقيق في كل شأن من شؤون الدولة، لأنها هى مناطات، أو موضوعات الأحكام والتشريعات، فضلا على المجتهدين من علماء التشريع الإسلامي[3]، والشرط الثاني أن يؤخذ بعين الاعتبار تقدير الظروف الملابسة للوقائع، أو للأمة، أو للدولة بوجه عام، السياسية منها والاقتصادية، والاجتماعية، والعسكرية، وما شاكلها، لوجوب النظر إلى المآل المتوقع من التطبيق، كي لا تكون النتائج مجافية لمصالح الدولة الحقيقية في ظل تلك الظروف[4]، والشرط الثالث أن تدرك وسائل تحقيق المصالح الشرعية إما بطريق الاجتهاد – في حالة سكوت النص على ذلك – لمواجهة ضرورات تطور المجتمع السياسي، وحاجاته، أو بطريقة الاستفادة بشكل أو بآخر مما سبق إليه غير

---

(١) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، جـ٣، ص ٣ .

(٢) انظر: د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص ١٨٨ .

(٣) انظر المرجع السابق.

(٤) انظر: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ١٩١ – ١٩٢ .

المسلمين من الأمم والشعوب، وتبين ملائمته كذلك لتحقيق مصالح المسلمين، وحل مشكلات حياتهم، وكما أن للطريق الأول شروطه المنضبطة بضوابط الشريعة، فللطريق الثاني أيضا شروطه المنضبطة بنفس الضوابط[1].

خامسا- إن التزام المصالح الشرعية يجعل تصرف الحاكم على الرعية منوطا بها:

إذا كانت إقامة الدين من الأهمية بمكان باعتبار أنها غاية الحكم الإسلامي فإن تحقيق مصالح المحكومين في المجتمع الإسلامي يحتل مكانا من الأهمية لا يقل عن إقامة الدين، ونظرة إلى ما وسده الفقهاء من مهام إلى ولى الأمر - ابتداء بحفظ الدين على أموره المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، وانتهاء بأن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة دينها - يتأكد ذلك، ولذا يقول العز بن عبدالسلام، "إنما تنصب الولاة في كل ولاية عامة، أو خاصة ، للقيام بجلب مصالح المولى عليهم، وبدرء المفاسد عنهم"[2]، بدليل قوله تعالى على لسان موسى لأخيه هارون **﴿اخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين﴾**[3].

ورعاية المصالح الشرعية من قبل ولى الأمر تعنى عدة أمور. الأمر الأول أن سلطات ولى الأمر المسلم في الاستجابة لفقه الواقع ومتطلبات الخلافة هى سلطات تقديرية، ولو لم يرد بتلك التدابير نصوص خاصة بها عينا، أو انعقد عليها إجماع أو قياس خاص، **مادامت متفقة وروح التشريع، ولا تنافى أساسياته ومقاصده.**

والأمر الثاني أن المصلحة - ونتيجة لما سبق - تدور مع ولاية أمر المسلمين أساسا للترجيح بين الأصلح لهذا الأمر والصالح، بحيث يولى الأول ويقدم على الثاني إلا أن يكون الأصلح بغيضا للناس، أو محتقرا عندهم، ويكون الصالح محببا إليهم، عظيما في أعينهم، فيقدم الصالح على الأصلح، لأن الإقبال عليه موجب للمسارعة إلى طواعيته، وامتثال أمره في جلب المصالح، ودرء المفاسد، فتصير حينئذ أرجح ممن ينفر منه لتقاعد أعوانه عن المسارعة. إلى ما يأمر به من جلب المصالح ودرء المفاسد، فيصير الصالح بهذا السبب أصلح"[4].

والأمر الثالث ليس ثمة عذر لولى الأمر - بعد السعة التي أعطتها له الشريعة - في عدم تحصيل ما يحقق صالح المسلمين ونفعهم بأية طريقة مقامة على الحق والعدل وقيام الناس بالقسط، وإنما يقع قصور ولى الأمر إذا حدث عدم تحصيل المصالح من جهتين،

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٥١ - ١٥٢ .

(٢) انظر: العز بن عبدالسلام، مرجع سابق، جـ١، ص ٧٤ .

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٤٢ .

(٤) انظر: العز بن عبدالسلام، مرجع سابق، جـ١، ص ٧٤ .

احداهما قائمة على الإفراط في شرع الله، والثانية قائمة على التفريط فيه[1]، على ما فصل ابن قيم الجوزية.

أما الأمر الرابع فإن سلطات الحاكم الشرعي تخول له الحق في توظيف قاعدة "تغير الأحكام بتغير الأزمان" للقيام بمهمته الإصلاحية على وجهها الأنسب، والواقع أن هذه القاعدة التي ذكرها ابن قيم الجوزية - في مؤلفه إعلام الموقعين - بعنوان "الحكمة في تغير الفتوى بتغير الأحوال"[2]، قد أثارت نقاشا واسعا بين العلماء قديما وحديثا، خاصة أن ابن قيم الجوزية لم يحرر مقصوده بالحال الذي يتغير الحكم أو الفتوى تبعا لتغيره، ولم يحرر كذلك المعنى المراد من التغير، وسوف يعود الباحث إلى هذه القاعدة في موضع لاحق، لتحديد بعض ضوابط فهمها.

---

(١) وإنما يحدث الإفراط من ولاة الأمور حين يتبعون سنة الذين "جعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد، وسدوا على أنفسهم طرقا صحيحة من الطرق التي يعرف بها المحق من المبطل، وعطلوها مع علمهم وعلم الناس بها أنها أدلة حق، ظنا منهم منافاتها لقواعد الشرع، والذي أوجب لهم ذلك نوع تقصير في معرفة حقيقة الشريعة والتطبيق بين الواقع وبينها، فلما رأى ولاة الأمر ذلك وأن الناس لا يستقيم أمرهم إلا بشئ زائد على ما فهمه هؤلاء من الشريعة فأحدثوا لهم قوانين سياسية ينتظم بها مصالح العالم، فتولد من تقصير أولئك في الشريعة وإحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طويل وفساد عريض.. وأفرط فيه طائفة أخرى فسوغت منه ما يناقض حكم الله ورسوله." انظر ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، مرجع سابق، جـ٤، ص٣٧٢ -٣٧٣ .

(٢) انظر: المرجع السابق، جـ٣، ص ٤١ - ٤٣ .

المطلب الثاني
الأمن وأقسام المصلحة الشرعية

الواقع أن اجتهادات العلماء في قضية تقسيم المصالح الشرعية من الكثرة والتعدد بمكان، فكل واحد وضع تصورا معينا لهذا التقسيم، أو ساهم في بعضه، فاقترب به أحيانا من تصنيفات الآخرين، وابتعد به عنها أحيانا أخرى، وسوف يعرض الباحث بصورة موجزة لأهم التصنيفات دون خوض في تفاصيل كثيرة يمكن الرجوع إليها في كتب أصول الفقه، وكتب مقاصد الشريعة[1]، ثم يردفها ببعض الملاحظات العامة.

أولا - أقسام المصالح الشرعية طبقا للتصنيفات المتعددة :

تتعدد التصنيفات في هذا الشأن، ويمكن الإشارة إلى ستة منها:

فثمة تصنيف **أول** يعتمد على معيار شهادة الشرع للمصالح، وقد سلك العلماء في هذا التصنيف مسالك عديدة، فمنهم من قسمها طبقا لذلك - وهم جمهور الأصوليين - إلى مصلحة شهد الشرع لاعتبارها بوجود الأصل الذي يشهد لنوع المصلحة أو لجنسها، ومصلحة شهد الشرع لبطلانها، ومصلحة لم يشهد الشرع لبطلانها، ولا لاعتبارها، وهى المصالح المرسلة عندهم[2]، ومنهم من قسمها إلى مصلحة منصوصا أو مجمعا عليها، وهى المصلحة المعتبرة، ومصلحة معارضة لنص، أو إجماع، ومصلحة غير معارضة لنص أو إجماع وهى المرسلة[3]، ومنهم من قسمها إلى مصلحة اعتبر الشارع نوعها، وهى راجعة إلى باب القياس، ومصلحة اعتبر الشارع جنسها وهى المصلحة المرسلة عنده، ومصلحة تناقض نصا شرعيا، والمصلحة المسكوت عنها في الشرع، وهى المصلحة القريبة[4]، ومنهم من لم ير داعيا لتقسيم المصلحة من حيث الاعتبار والإلغاء مثل الطوفى الحنبلى، وقد سبق عرض وجهة نظره.

وأهمية هذا التقسيم تكمن في كونه أساسا للتفرقة بين المصالح التي يجوز القول بها والتفريع عليها، وتلك التي لا يجوز التعويل عليها[5].

أما التصنيف الثاني فيعتمد على معيار قوة المصالح في ذاتها، وبموجبه تقسم المصالح

---

(١) انظر بصفة خاصة: الشاطبى، مرجع سابق، جـ٢، ص ٨ وما بعدها، د. محمد مصطفى شلبى، تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٢٨١-٢٨٦، د. حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، القاهرة: مكتبة المتنبى، ١٩٨١، ص ٣٥-٤٥ .

(٢) انظر: د. البوطى، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٤٤ وما بعدها.

(٣) انظر: د. محمد مصطفى شلبى، تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٢٨١-٢٨٢ .

(٤) انظر: د. حسين حامد حسان، مرجع سابق، ص ١٩ .

(٥) انظر التفاصيل في د. حسين حامد حسان، مرجع سابق.

إلى ضرورية، وحاجية، وتحسينية، والأصل الذي اعتمد عليه العلماء في تحديد معانى هذه المصالح وبيان مقصودها هو ما ذكره الشاطبى[1].

وقد فصل الأصوليون الحديث في هذه الأقسام الثلاثة من المصالح، خاصة في نواحي الأحكام الفرعية بكل أمر من الأمور الخمسة، الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، سواء من حيث الإيجاد أو الحفظ، والأمثلة الدالة على تفاوت هذه المصالح والأحكام المكملة لها، حيث إن كل رتبة من رتب المصالح الضرورية، والحاجية، والتحسينية يلحق بها وينضم إليها مجموعة أخرى من المصالح هى متممة أو مكملة لها بحيث إذا فرض فقدها، لم يخل بالحكمة الأصلية للرتب الثلاثة السابقة[2].

وتبرز أهمية هذا التقسيم في أنه يساعد على معرفة مقصد الشارع من الحكم الشرعي مما يساعد على فهم النص على الوجه الصحيح، كما أنه يحدد مراتب الأحكام بحسب المقصود منها، يضاف إلى ذلك أن هذا التقسيم وضعت بناءً عليه المبادئ الشرعية الخاصة بدفع الضرر، والأخرى الخاصة برفع الحرج، كما أن له أهمية في دراسة المصلحة التي يؤخذ بها كدليل شرعي[3].

والتصنيف **الثالث** يعتمد على معيار تعلق المصالح بعموم الأمة، أو جماعاتها، أو أفرادها، وبموجبه قسمت المصالح إلى كلية، وجزئية. ويدخل في جملة المصالح الكلية المصلحة العامة لجميع الأمة مثل حماية ثغورها وأراضيها، وحفظ الجماعة من التفرقة وحفظ الدين من الزوال، ونحو ذلك مما يمس صلاحه وفساده جميع الأمة وكل فرد منها، وبعض صور الضرورى والحاجي مما يتعلق بجميع الأمة، كذلك يدخل في جملتها المصلحة التي تعود على الجماعات العظيمة، كالضروريات والحاجيات، والتحسينات المتعلقة بالأطراف والقبائل، والأقطار على حسب مبلغ حاجاتها، كالعهود المنعقدة بين أفراد المسلمين وبين ملوك الأمم المخالفة في تأمين تجار المسلمين بأقطار غيرهم إذا دخلوها للتجارة. ويدخل في جملة المصالح الجزئية الخاصة مصلحة الفرد أو الأفراد القليلة، وهى أنواع ومراتب، وقد تكفلت بحفظها أحكام الشريعة في المعاملات[4].

وهذا التقسيم له أهميته في بيان نوع المصلحة التي يجوز الاحتجاج بها، وفي الترجيح

---

(١) انظر مزيدا من التفاصيل عن المصالح الضرورية، والحاجية، والتحسينية، أوردها الشاطبي في الموافقات، مرجع سابق،جـ٢، ص: ٨-١٢ .

(٢) انظر ما ورد في المرجع السابق، جـ٢، ص ١٢ ومابعدها، وانظر مزيدا من التفاصيل حول مستلزمات رتب المصالح المختلفة في د. عبدالله بن أحمد قادرى، الإسلام وضرورات الحياة، جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، مواضع متفرقة.

(٣) انظر: د. حسين حامد حسان، مرجع سابق، ص ٣١-٣٣ .

(٤) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص ٨٦، د. حسين حامد، مرجع سابق، ص ٣٣ .

بين المصالح المتعارضة[1].

والتصنيف **الرابع** يعتمد على معيار الثبات والتغير، وبموجبه تقسم المصالح إلى نوعين المصالح الثابتة على مدى الأيام، والمصالح المتغيرة بتغير الزمان، والبيئات، والأشخاص وقد رتب صاحب هذا التصنيف عليه نتيجة في غاية الأهمية مؤداها "أن المصلحة إذا تعارضت مع النص في أبواب المعاملات والعادات التي تتغير مصالحها أخذ بها، وأما إذا كانت المصلحة المستفادة من النص لا تتغير فلا يترك النص أصلاً، وأما غير المعاملات كالعبادات والمقدرات فلا سبيل إلى عمل المصلحة فيها"[2].

والتصنيف **الخامس** يعتمد على معيار تحقق الحاجة إلى جلب المصلحة أو دفع الفساد عن أن يحيق بها، وبموجبه تقسم المصالح إلى أقسام ثلاثة، القطعية وهي التي دلت عليها أدلة من قبيل النص الذي لا يحتمل تأويلا، وما تضافرت الأدلة الكثيرة عليها، مما مستنده استقراء الشريعة مثل الكليات الضرورية، أو ما دل العقل على أن في تحصيله صلاحا عظيما، أو في حصوله ضرا عظيما على الأمة، مثل قتال المرتدين في خلافة أبي بكر، والظنية وهي ما اقتضى العقل ظنه، أو دل عليه دليل ظني من الشرع مثل حديث "لا يقضي القاضي وهو غضبان"، والوهمية وهي التي يتخيل فيها صلاح وخير، وهو عند التأمل ضر، إما لخفاء ضره، مثل تناول المخدرات، وإما لكون الصلاح مغمورا بفساد كما في الخمر والميسر،[3] **﴿قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾**[4].

أما التصنيف **الأخير** فيعتمد على معيار كون المصالح حاصلة من الأفعال بالقصد، أو حاصلة بالمال، "فأصول المصالح والمفاسد قد لا تكاد تخفى على أهل العقول المستقيمة فمقام الشرائع في اجتلاب صالحها، ودرء فاسدها مقام سهل.. واتفاق علماء الشرائع في شأنها يسير، أما دقائق المصالح والمفاسد، وآثارها، ووسائل تحصيلها وانخرافها، لذلك تتفاوت فيها مدارك العقلاء اهتداء وغفلة، وقبولا وإعراضا[5].

ثانيا – ملاحظات عامة على التصنيفات السابقة :

يمكن في ضوء التصنيفات الست التي تم عرضها بإيجاز إبداء بعض الملاحظات المهمة.

وأولى هذه الملاحظات أن أساس اختلاف هذه التصنيفات إنما يرجع إلى اختلاف

---

(١) انظر: د. حسين حامد حسان، مرجع سابق، ص ٣٤ – ٣٦ .

(٢) صاحب هذا الرأي د. محمد مصطفى شلبي، أورده في تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص٣٧، ونقله عنه د. حسين حامد حسان، مرجع سابق، ص٣٦.

(٣) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص ٨٦ – ٨٧ .

(٤) سورة البقرة، الآية ٢١٩ .

(٥) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، مرجع سابق، ص ١٣ .

المعيار الذي اعتمد عليه أصحاب - أو صاحب - كل تصنيف، واختلاف المعيار يعود بدوره إلى الاختلاف في أمور عدة بين العلماء، كالاختلاف المذهبي الفقهي الذي يؤثر في الانتماء إلى مذهب دون آخر وهو اختلاف منهاجي في فهم الأحكام الشرعية وفهم مقاصدها، والاختلاف في فهم الممارسات المعاشة وفق ضروراتها ومتطلباتها، والاختلاف في المدارك والأفهام.

والملاحظة الثانية إذا كان قد علم من هذه التصنيفات أن للمصالح أقساما متعددة فإن ذلك لا يمنع من اتخاذ ميزان معين يمكن من خلاله معرفة مدى تفاوت المصالح في الأهمية، وهذا الميزان يتناول تصنيف المصالح من جوانب ثلاثة، أولها النظر إلى قيمها من حيث ذاتها وترتيبها في الأهمية حسب ذلك، فما يحفظ الدين يقدم على ما يحفظ النفس عند تعارضهما، وما يحفظ النفس يقدم على ما يحفظ العقل، وما يحفظ العقل يقدم على ما يحفظ النسل، وما يحفظ النسل يقدم على ما يحفظ المال، كل ذلك عند التعارض، وإذ علم من التصنيف الثاني أن رعاية كل من هذه المصالح الخمس يكون بوسائل متدرجة تبدأ بالضروري ثم الحاجي ثم التحسيني، وعلم أيضا أن هذه الوسائل ينضم إلى كل منها ما هو مكمل أو متمم لها ويندرج معها في الرتبة، فقد علم من ذلك أيضا أن الضروري مقدم على الحاجي عند تعارضهما، والحاجي مقدم على التحسيني عند التعارض، وكل من هذه الأقسام الثلاثة مقدم على ما هو مكمل له عند تعارضه معه، وسبب ذلك أن الضروري هو الأصل المقصود، وأن ما سواه مبنى عليه كوصف من أوصافه، أو كفرع من فروعه، ولا ريب أن إهمال الفرع أو الوصف عند الضرورة لا يوجب إلغاء الأصل أو الموصوف، لأن الأصل إذا اختل، اختل معه الفرع[1]، لكن إذا كانت المصلحتان المتعارضتان في رتبة واحدة، فالأمر هنا بالنظر الاجتهادي فإن كان كل منهما متعلقا بكلي على حده، كأن تكون إحدى المصلحتين متعلقة بالدين، والأخرى متعلقة بالعقل، جعل التفاوت بينهما حسب تفاوت متعلقاتهما فيقدم الضروري المتعلق بحفظ الدين على مثيله المتعلق بحفظ العقل، وهكذا. . أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان متعلقتين بكلي واحد كالدين، أو النفس، أو العقل. نظر إلى الجانب الثاني في ميزان المصالح من حيث أهميتها والخاص بمقدار شمولها للناس، فيقدم عند التعارض أعم المصلحتين شمولا على أضيقهما في ذلك، إذ لا يعقل إهدار ما تتحقق به فائدة جمهرة من الناس من أجل حفظ ما تتحقق به فائدة شخص واحد، أو فئة قليلة من الناس[2].
أما الجانب الأخير فيتناول النظر إلى مدى حصول المصالح في الخارج، أي في الواقع المعاش، وربما كانت نتيجة العقل أن يؤدى إلى المصلحة مؤكدة الوقوع، وربما كانت

---

(١) انظر: الشاطبي، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٦ وما بعدها.
(٢) انظر: د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٢٤٩ وما بعدها.

مظنونة على اختلاف درجات الظن، وربما كانت مشكوكة أو موهومة، وإذ علم هذا فلا يجوز ترجيح مصلحة على أخرى إذا كانت مشكوكة أو موهومة الوقوع مهما كانت قيمتها أو درجة شمولها - طبقا للجانبين الأولين - بل لابد إلى جانب هذا أن تكون قطعية الحصول أو ظنية ما لم يُنسخ الظن بيقين معارض[1].

والملاحظة **الثالثة** أن هذه التصنيفات الست - إذا ما عرضت على ضوابط المصلحة الشرعية بالمعنى اللاحق - تقسم المصالح طبقا لمراعاة هذه الضوابط بطريق أو آخر إلى ما ذكره البعض كالطوفي، وما ذكر في بعض نواحي التصنيف الرابع، ذلك أن التصنيفات الأول، والرابع في بعض وجوهه، ثم الخامس والسادس اعتمدت في تقسيمها على ضابط عدم معارضة المصلحة لمصادر الشريعة، والتصنيف الثاني الذي اعتمد على معيار قوة المصالح في ذاتها انطلق من ضابط اندراج المصالح في مقاصد الشريعة، ولذلك قسم المصالح إلى ضرورية، وحاجية، وتحسينية، أما التصنيف الثالث فيلحق بالتصنيف الثاني لأن تعلق المصالح بعموم الأمة أو جماعتها، أو أفرادها لا تخرج - كما ذكر أصحاب هذا التصنيف عن الضروري، والحاجي، والتحسيني.

والملاحظة **الرابعة** أن هذه التصنيفات يحكمها قدر من الاتساق أكثر مما يحكمها من التناقض ومن ثم فإن تصنيفا للمصالح يمكن الجمع بين أكثر من معيار واحد من معايير هذه التصنيفات، بل ويمكن ابتداع تصنيفات جديدة، لكن يبقى أن لا تكون التصنيفات أشكالا لا حقيقة لها إما من حيث انفلاتها من الضوابط الشرعية، أو من حيث التعويل على المهمل أو المتروك شرعا منها رغم حرمته وبطلانه، وهذا يدعو إلى القول إن سلطة المجتمع السياسي في مراعاة أو تحقيق المصالح من وراء أمنه - كحالة للقيم السائدة فيه، أو كأثر لها، أو كقرار، أو كسياسة - ليست مطلقة، وهذا هو الحد الفاصل الحقيقي والأساسي بين مصالح الأمن في الإسلام، والمصالح القومية في غيره.

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٢٥٤ .

المطلب الثالث

ضوابط المصلحة الشرعية

اجتهد العلماء في بيان حقيقة وحدود انضباط المصلحة الشرعية، فوضعوا لذلك عدة محكات بنوها على مصادر الشريعة، ويقاس من خلالها مدى توافقها مع أحكامها القيمية من عدمه، فإن ثبت التوافق، صار اعتبار المصلحة مصلحة شرعية أمرا غير قابل للتشكيك ومن ثم جاز العمل بها والتعامل بمنطقها، وإن ثبت الاختلاف خرجت المصلحة عن النطاق القيمي الشرعي، وأضحى لا مجال لاعتبارها، إلا ما ذهب إليه الطوخي ومن شايعه من ترجيح المصلحة على النص المنزل كما سبق.

أولا - ضابط عدم معارضة المصلحة للقرآن والسنة الصحيحة والقياس الصحيح :

فأما عدم معارضتها القران الكريم فلا محل له، وأساس ذلك دليلان أحدهما نقلى، والآخر عقلي. فالدليل النقلي ثبت بالقرآن نفسه حيث وجوب التمسك بأحكامه، وتطبيق أوامره ونواهيه مثل قوله تعالى ﴿**وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك**﴾[1]، وغير ذلك من الشواهد القرآنية كثير، كما ثبت بالسنة الصحيحة كما في حديث معاذ لما أرسله الرسول صلى الله عليه وسلم إلى اليمن، وسأله عن كيف يقضى فأجاب أنه لن يعدل عن كتاب الله حتى في حالة الاجتهاد برأيه، فأقره الرسول صلى الله عليه وسلم، وكذلك ثبت بالإجماع وجوب عدم معارضة المصلحة للشرع، ولا عبره بمن جاء بعد الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة، فشذ عن إجماعهم، كالطوفى. وأما الدليل العقلي فيقوم على اعتبار أن معرفة مقاصد الشارع إنما تمت استنادا إلى الأحكام الشرعية المنبثقة من أدلتها التفصيلية والأدلة عائدة إلى القرآن الكريم، فلو عارضت المصلحة الشرعية كتاب الله تعالى، لاستلزم أن يعارض المدلول دليله وهو باطل[2].

ومن ناحية عدم معارضة المصلحة للسنة، فذلك مبنى على أن ما ورد صحيحا عن النبى صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير سواء ورد متواترا، أو آحادا لا ينبغي مخالفته[3]، فما ورد متواترا فلأنه قطعى الثبوت. وما ورد آحادا - أي ما كان دون التواتر - فلأنه ثابت ظنا وكل ما ظن ثبوته وجب العمل به قطعا، لكن ليس كل

---

(١) سورة المائدة، الآية ٤٩ .

(٢) انظر لمزيد من التفاصيل: د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ١٢٩ وما بعدها.

(٣) انظر تعريفات متعددة لمعنى السنة في د. عبدالغني عبدالخالق، حجية السنة، بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٨٦، ص ٤٥ وما بعدها، د. مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٧٨، ص ٤٧ وما بعدها.

ما ورد آحادا يجب العمل به، فضلا على معارضة المصلحة له، وإنما يشترط فيه أن لا يكون مما تتوافر الدواعي على نقله متواترا عند جمهور العلماء خلافا للشيعة، كما يشترط فيه أن لا يكون مما تعم به البلوى[1].

وينبغي العلم أن معنى وجوب العمل بالسنة مطلقا ينقسم إلى قسمين **أولهما** التزام العمل بمدلولها... **والثاني** التزام خطته ومبدئه صلى الله عليه وسلم في سياسة الأمور.

وجملة القول في المعنيين السابقين لوجوب العمل بالسنة "أن الرسول صلى الله عليه وسلم سلك في تصرفاته مسلكين أحدهما تنفيذ جوهر الأحكام الباقية إلى يوم الدين، والثاني استعمال الوسائل إلى تنفيذها، واتباع السنة في استعمال الوسائل يكون من حيث التوصل إلى تنفيذ حكم الله تعالى، لا من حيث الجمود عند جزئياتها بقطع النظر عن نتائجها"[2]، ويلاحظ أن عدم تحري الفصل بين هذين النوعين من المسالك أحيانا يعد من أسباب الخلاف بين الفقهاء "فقد يرى بعضهم حكما لرسول الله صلى الله عليه وسلم يظنه صدر عنه بحكم الفتوى والتبليغ، وبعبارة أخرى يقبله على أنه شرع عام أبدي لا يتغير، بينما يراه الآخرون صادرا عنه بحكم إمامته أي أنه حكم مصلحي جاء لمصلحة خاصة قد تتغير على مر الأيام"[3].

ومن ناحية عدم معارضة المصلحة للقياس الصحيح فإن ذلك مرجعه أن القياس - مع الاعتراف بتعدد الآراء في تعريفه - إنما هو بصفة عامة مراعاة مصلحة في فرع بناء على مساواته لأصل في علة حكمه المنصوص عليه، فبينهما من النسبة إذاً العموم والخصوص المطلق، إذ القياس فيه مراعاة لمطلق المصلحة، وفيه - زيادة على ذلك - العلة التي اعتبرها الشارع، فكل قياس مراعاة للمصلحة، وليس كل مراعاة للمصلحة قياسا، ولا عبرة بالمصلحة إذا عارضها قياس صحيح سواء كانت مصلحة لا شاهد لها في الشرع كالمصلحة المرسلة، أو كانت مصلحة معتمدة على مناسب معتبر من الشرع كالقياس إذا عارضه قياس أقوى منه في الاعتبار، وليس صحيحا أن بعض الأئمة قدموا القياس على المصلحة في بعض الفروع بل إنهم رأوا أن مقومات القياس لم تتوافر في بعض الجزئيات بسبب دليل شرعي آخر أثر في نقض العلة بالنسبة لها، وثمة فارق كبير بين إهمال القياس الصحيح في أمر لمجرد أن مصلحة رؤيت في طريقه وبين مقتضى القياس فيه لأنه يستند إلى دليل شرعي آخر ينقض علة القياس فيه[4].

---

(1) انظر: د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ١٦١-١٦٣.

(2) انظر: د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ١٧٢.

(3) انظر: د. محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٣١٩، وابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة: دار الجيل للطباعة، د.ت، جـ١، ص ٣٣٠-٣٣١.

(4) انظر التفاصيل في د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٢١٦، وما بعدها. وانظر في تعريف القياس وحجيته: د. محمد سليمان داود، نظرية القياس الأصولي، منهج تجريبي إسلامي، الأسكندرية: دار=

الضباط الثاني – اندراج المصالح في مقاصد الشريعة :

ومسلك الشريعة في تغيير أحوال الناس يكون إما بتغيير الفاسد منها أو بتقرير الصالح لحفظ مقاصدها[1]، وليست هذه المقاصد مبتغاه لذاتها بل لتحقيق عبادة ا الله على أصولها توحيدا، وإخلاصا، وعملا صالحا، وجهادا في سبيله[2]، وعلى ذلك فإنه لا يكون من المصالح الشرعية في علاقتها بمقاصد الشريعة ما يخالف في جوهره المقاصد الخمسة المذكورة وما لا يخالفها مباشرة، فما يخالفها كالتحلل من قيود العبادات، والقصد إلى متعة الزنا، والاعتداء على النفس المحرمة بدون الحق، وتعاطى المسكرات، فكل ذلك إن شابه المصلحة من حيث كونه مشتملا على بعض اللذات، كما في قوله تعالى في الخمر والميسر ﴿**قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما**﴾[3]، لكنه داخل في الحقيقة ضمن نطاق المفاسد، إذ هو مناقض للمقاصد الخمسة التي بها انضبطت كلية المصالح الشرعية[4]، والالتجاء إلى الضرورة في إتيان بعض هذه المفاسد لا يقلبها إلى مصالح، ولا يخرج بها عن كونها غير شرعية، لأن لحالة الضرورة أحكاما، وهذه الأحكام لا تقلب حقائق الأشياء كما سيرد لاحقا، وأما ما لا يخالف في جوهره المقاصد الخمسة، ولكنه ينقلب بسبب سوء القصد إلى وسيلة لهدم روح تلك المقاصد أو الإخلال بها، فهذا النوع لا يختص بأمور دون أخرى، بل إن جميع ما هو مصلحة شرعية يمكن ان ينقلب بسبب سوء القصد إلى ما يضادها أي إلى مفسدة[5].

الضابط الثالث – عدم تفويت المصلحة مصلحة أهم منها أو مساوية لها :

وقد اتضح مما سبق أن الشريعة إنما قامت لتحقيق مصالح العباد وحفظها حتى يأتوا بعبادتهم لله على أصولها، ومن مقتضيات هذه المصالح تقديم الأهم منها على ما هو دونه، والتزام المفسدة الدنيا لاتقاء الكبرى، حينما تتلاقى المصالح والمفاسد في مناط واحد، أو يستلزم أحدهما الآخر لسبب ما، وهذا هو الميزان الذي حكمته الشريعة في

– الدعوة، ١٩٨٤، مواضع متفرقة.

(١) انظر مزيدا من التفاصيل في : المرجع السابق، ص ١٠٢-١٠٣ .

(٢) يقول القرطبي في تأويل قوله تعالى ﴿**تزرعون سبع سنين دأبا فما حصدتم فذروه في سنبلة إلا قليلا مما تأكلون**﴾ يوسف/٤٧ . "هذه الآية أصل في القول بالمصالح الشرعية التي هي حفظ الأديان والنفوس والعقول، والأنساب، والأموال، فكل ما تضمن تحصيل شئ من هذه الأمور فهو مصلحة، وكل ما يفوت شيئا فهو مفسدة، ودفعه مصلحة، ولا خلاف أن مقصود الشرائع ارشاد الناس الى مصالحهم الدنيوية ليحصل لهم التمكن من معرفة ا الله تعالى وعبادته الموصلتين الى السعادة الأخروية، ومراعاة ذلك فضل من ا الله عز وجل ورحمة رحم بها عباده من غير وجوب عليه ولا استحقاق، وهذا مذهب كافة المحققين من أهل السنة". انظر ما أورده في تفسيره الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، جـ٩، ص ٢٣ .

(٣) سورة البقرة، الآية ٢١٩ .

(٤) انظر: د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ١٢٤ .

(٥) انظر نفس المرجع السابق.

مراعاة المصالح ونتائجها وفهم درجاتها في الأهمية بنظر الشارع، حتى لا يحيد المجتهد عن التمسك بهذا الميزان لدى اجتهاده في المصالح أو المفاسد التي لم يجد نصا في شأنها[1].

والواقع أن هذا الضابط تتعلق به معرفة مسألتين هامتين؛ أولاهما مسألة أسس تفاوت المصالح في الأهمية، حتى يتبين الطريق أثناء الحكم على مصلحة ما بأنها مهمة، أو الحكم على أخرى بأنها الأهم، والثانية مسألة الموقف من المصالح المتعارضة حتى يتبين السبيل للخروج من هذا التعارض إذا كانت كلتا المصلحتين شرعية. وقد سبق تناول ذلك في الحديث عن تقسيم المصالح الشرعية.

ويبقى بعد الحديث عن هذه الضوابط القيمية للمصلحة الشرعية التذكير بأمرين يثيران من الاجتهاد ما قد يتوهم معه أن ثمة ما يحجب حقيقة هذه الضوابط وفعاليتها، رغم أن الناظر في طبيعتهما يخرج بمحصلة مؤداها أن كليهما تأكيد لوجود هذه الضوابط وللالتزام بحدودها.

الأمر **الأول** خاص بالاجتهاد لحصر عدد هذه الضوابط، فثمة من جعلها خمسة ضوابط هى القرآن الكريم، والسنة، والقياس، واندراج المصلحة في المقاصد، وعدم تفويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها[2]، لكن الباحث رأى ارتباط الضوابط الثلاثة الأولى من الأهمية بمكان إذ تتعلق في أساسها ومضمونها بمصادر الشريعة فآثر جمعها مع بعضها بحيث يمكن القول أنها تشكل ثلاثتها ضابطا عاما واحدا هو عدم خروج المصلحة على مصادر الشريعة.

أما البعض الآخر فقد اكتفى بذكر الضابطين الأولين اللذين ذكرهما الباحث وإن عول على التصنيف السابق الخماسي[3]، ثم يأتي البعض الثالث ليضيفوا ضابطا رابعا إلى ما ذكره الباحث وهو "الملائمة لجنس تصرفات الشارع ملاءمة أخص من مطلق المناسبة العامة أي دخول المصلحة تحت جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير نص معين، أو رجوع المصلحة إلى أصل شرعي بالاستقراء المفيد للقطع من نصوص الشريعة"[4]، وهذا الضابط لا يخرج في نظر الباحث عن مضمون الضابط الأول، فما دام الرجوع إلى أصل شرعي هو المحك الحقيقي للحكم على مصلحة ما بأنها شرعية، أو غير شرعية، فذلك يعني أن الكلمة الأخيرة لهذا الحكم راجعة إلى أصول الشريعة أي القرآن والسنة الصحيحة أو ما انبنى عليهما، وهو نفس مضمون الضابط الأول.

---

(١) انظر: د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٢٤٨ .

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١١٣ وما بعدها .

(٣) انظر: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٢٧٥ وما بعدها.

(٤) انظر: د. حسين حامد حسان، مرجع سابق، ص ١٣ .

والأمر الثاني يتعلق بقاعدة "تبدل الأحكام بتبدل الزمان" والتي قد تفهم خطأ على أنها باب من أبواب تحكيم المصالح لتدور معها الأحكام، بلا ضوابط شرعية، والذي لا شك فيه أن هناك من الأحكام الشرعية - أمرا أو نهيا - ما لا يسري عليه التغيير والتبديل لأنه يمس مصالح شرعية غير قابلة للتغيير أو التبديل، كما أن هناك من هذه الأحكام ما يسري عليه التبديل والتغيير ليس من جهة أصله أو حقيقيته، وإنما من جهة كيفية تنزيله على الواقع المعاش، إدراكا لمصالح المجتمع وقد أتت في نطاق الشرع وقواعده، ولذلك يقول الشاطبي "العوائد المستمرة ضربان، أحدهما العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجابا أو ندبا، أو نهى عنها كراهة أو تحريما، أو إذن فيها فعلا وتركا. والضرب الثاني هى العوائد الجارية بين الخلق، بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي. فأما الأول فثابت أبدا كسائر الأمور الشرعية... لأنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع، فلا تبديل لها وإن اختلفت آراء المكلفين فيها، فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحا، ولا القبيح حسنا... وأما الثاني فقد تكون العوائد ثابتة، وقد تتبدل، ومع ذلك فهى أسباب لأحكام تترتب عليها.. فالثابتة إذا كانت أسبابا لمسببات حكم بها الشارع فلا إشكال في اعتبارها والبناء عليها، والحكم على وفقها دائما. والمتبدلة، فمنها ما يكون متبدلا في العادة من حسن إلى قبيح... ومنها ما يختلف في التعبير عن المقاصد... ومنها ما يختلف في الأفعال وفي المعاملات ونحوها... ومنها ما يختلف بحسب أمور خارجة عن المكلف... ومنها ما يكون في أمور خارقة للعادة.."[1]، وقد رتب لكل نوع من العوائد المتبدلة حكمها[2].

---

(١) انظر: الشاطبي، مرجع سابق، جـ٢، ص ٢٨٣-٢٨٤ .

(٢) انظر: المرجع السابق، جـ٢، ص ٢٨٤-٢٨٥ .

المطلب الرابع
تميز المفهوم الإسلامي للمصلحة
عن بعض المفاهيم الوضعية

يثير مفهوم المصلحة الشرعية في ذهن المحلل لأبعاده السياسية قضية العلاقة بينه وبين بعض المفاهيم التي قدمتها الرؤية الوضعية وهى بصدد الحديث - بوجه أو آخر - عن مفهوم المصلحة، خاصة مفاهيم المنفعة، ومبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" ومفهوم المصلحة القومية.

وقناعة الباحث أن حديثا عن مفهوم المصلحة الشرعية لا يأخذ في الحسبان مدى التميز بينه وبين هذه المفاهيم سوف يقع في خطأ الخلط بين المفاهيم، وعدم ضبطها ضبطا منهاجيا مستقيما. وهذا الضبط من الأهمية بمكان بالنسبة لمفهوم المصلحة الشرعية، لا لأنه يحفظ له حدود تميزه وأصالته، بل ولأنه كذلك يكشف عن مدى تعدد أبعاده وتنوع معانيه في مواجهة المفاهيم التي ولدت نتاجا وايناعا لواقع غير إسلامي، وخبرة غير إسلامية.

أولا - بين مفهوم المصلحة الشرعية ومفهوم المنفعة :

سبق القول أن مفهوم المصلحة الشرعية يرتبط بالمنفعة ارتباط ترادف، إما من حيث تحقيقها وجلب مصادرها، بشرط أن تظل هذه المنفعة مشروعة يقرها الإسلام، وإما من حيث درء المفاسد عنها واعتبارها مضرات لا ينبغي تداركها، بيد أن مفهوم المنفعة يأخذ في الرؤية الموضعية منحىٍ آخر، ذلك لأنه متمخض عن تطورات حضارية متنوعة تركت بصماتها على كثير من المفكرين السياسيين الذين تعرضوا للمفهوم بالتحليل، مثل السوفسطائيين، والأبيقوريين، ومكيافيللي، وهوبز، وبنتام، وميل وغيرهم. ويمكن وضع أسس التمايز بين المفهومين في عدة اعتبارات.

يأتي في **مقدمتها** موقع الدين، فالفكر الوضعي يوظف الدين لخدمة المنفعة،بل يجعل الدين فرعا تابعا لها، أي يستعان به من حيث كونه مؤثرا في تنفيذ وجوه المنفعة المعتبرة لديه، بل إن الذين لم يجدوا مناصا من الاعتراف بوجود الله تعالى، وأهمية دينه، لم يجدوا صعوبة في التوفيق بين إيمانهم هذا، واتخاذ الدين في نفس الوقت مطية لاستثماره في المنافع التي تروق لهم.

من هنا لم يجد مفكرا مثل بنتام أدنى حرج في جعل الدين سيارا بما يوافق مقتضى المنفعة، بل وجعل الطريق الوحيد في الحكم على جدوى الدين هو النظر إليها من جهة

الخير السياسي في الأمة فقط، وماعداها لايلتفت إليه[1]، ثم يأتي من بعده فيلسوف الوجودية وليم جيمس ليدعو إلى التمسك بكل ما من شأنه أن يحقق غاية أخلاقية سليمة، حتى ولو كان الأمر المتمسك به باطلا في جوهره، بل ولا يهم أن يكون حقا أو باطلا، مادام أنه يحقق نفعا مرغوبا فيه[2]. وهكذا يُقلص حجم الدين في الحياة، ويراد له أن يدور مع المنافع حيث دارت دوران المبرر لها والخادم لها، لا دوران الأساس والضابط لمحتواها.

اما المصلحة الشرعية، فإن الدين لها بمثابة الأساس والمبنى والضابط والحارس، لذلك كان لا عبرة لمصلحة لا تبقى للدين اعتباره - خاصة وأنه يأتي في مقدمة المقاصد الكلية الخمسة التي ينبني عليها نظام المقاصد الشرعية - وتظل له الأولوية في الحفاظ والمراعاة، إذا ما تعارضت معه مصالح أخرى، خاصة في الحالات التي لايكون فيها مناص من اعتباره في المقدمة التي لايضحى بها، إلا في الحالات التي ذكرها الفقهاء.

والاعتبار الثاني هو وجود الضوابط، فقد أخضع مفهوم المنفعة في الفكر الوضعي لضوابط كثيرة، بفعل كثرة المؤثرات البيئية التي حكمت النظر إليها، حتى بدا أمرها وكأن لكل بيئة وضعية منافعها، ولكل منافع ضوابطها المتميزة، بل إن التطورات التي مر بها الفكر السياسي الوضعي فرضت تغييرا أو آخر في هذه الضوابط، ففقدت من ثم قيمة الثبات والدوام.

خلاصة القول إذاً أن ضوابط المنفعة في الفكر الوضعي متعددة بتعدد النظر إليها زمانيا ومكانيا، متغيرة بتغير الظروف البيئية المختلفة بما يعتمل داخلها من مؤثرات ليست أقل منها اختلافا[3].

أما المصلحة الشرعية فإن ضوابطها لا تخضع لتعدد النظرات، ومن ثم لا تقبل التبديل أو التغيير، بل إن التفريط في أي منها هو تفريط في المصلحة ذاتها، ثم إن هذه الضوابط حاكمة للواقع وما يفرضه من تطلعات أو مطالب، قد يرى المجتمع السياسي فيها مجلبة لبعض مصالحه العامة، لكنها ليست محكومة بهذا الواقع، لأن ما يفرضه هذا الواقع ينبغي أن يمر -كما سبق- من خلال قنوات ضوابط المصلحة الشرعية، لتصبغه بقيمها وأخلاقها ما لم يصطدم بأي منها.

---

(١) انظر: د. محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٣٤ وما بعدها.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر بعض نواحي ذلك في:

Felix E. Oppenheim, Political Concepts, A. Reconstruction Chicago, The University of Chicago, Press, 1981, PP. 123-149, Theodore M. Benditt, "The Concept of Interest in Polictical Theory", Polictical Theory, Vol.3, No.3, August, 1975, PP. 245-258.

والاعتبار **الثالث** عامل الزمن : إذ تقاس المنفعة في الرؤية الوضعية بمقياس زمني مؤقت، إنه المقياس المؤقت الدنيوي المحدود بعمر الدنيا ووجودها، ذلك لأن هذه الرؤية لا تمد بصرها نحو مزيد من الحياة الآخرة **﴿وان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون﴾**[1]، وإنما مثل القائمين عليها كمثل الذين قالوا **﴿ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾**[2]، وإذا كان الأمر كذلك، وإذا كان الخلود مؤقتا وموقوفا على الدنيا وحدها فالسعي كله يجب أن يحشد لاغتنام هذا العمر المحدود فيما لذ واشتهى.

أما الأمر في المصلحة الشرعية فهو على النقيض، ذلك أن ما يربط الدنيا بالآخرة في ميزان الإسلام يفرض آثاره على كل مناحي الحياة ومصالحها، وهذا يعني أن مصالح الدنيا لاينبغي أن تنفصم عراها عن إرادة الفوز بالرضاء أو القبول الإلهي في الآخرة، وبعبارة أخرى إن الآخرة في ميزان الإسلام هي الغاية الإخيرة، وتسخير المصالح في الدنيا لابد أن يوظف لتحقيق هذه الغاية، حتى لو بدا أن الظاهر من هذه المصالح يحمل طابعا دنيويا محضا **﴿وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله اليك﴾**[3].

ويترتب على ذلك أمران، أولهما: أن مشروعية جميع مصالح العباد تعود إلى قدر مشترك من التعبد على تفاوت في ذلك، حتى ولو كانت هذه المصالح متعلقة بمعايشهم ومعاملاتهم الدنيوية **﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له﴾**[4] كذلك حتى ولو كان في ذلك استجابة لداعي شهوته، مادام يلاحظ تنفيذ حكم الله تعالى، وفي الحديث "وفي بضع أحدكم صدقة"[5].

والأمر الثاني أن كل حكم من أحكام الشريعة قائم على أساس حق الله تعالى، وكل حكم متضمن في الوقت نفسه حقا للعباد على تفاوت في مدى ظهور ذلك، واختلاف تعلقها بالدنيا والآخرة، ويتوقف اكتساب العباد على تفاوت في مدى ظهور ذلك، واختلاف تعلقها بالدنيا والآخرة، ويتوقف اكتساب العباد لهذه الحقوق على قدر استجابتهم لله ولرسوله إذ دعاهم لما يحييهم، وعلى عدلهم في آداء الحقوق جميعا تجاه خالقهم، وتجاه أنفسهم، وتجاه بعضهم البعض.

والاعتبار **الرابع** هو تفاعل المادة والروح، فما دامت النظرة إلى المنفعة في الرؤية

---

(١) سورة العنكبوت، الآية ٦٤ .

(٢) سورة الجاثية، الآية ٢٤ .

(٣) سورة القصص، الآية ٧٧ .

(٤) انظر بتصرف: د. البوطي، ضوابط المصلحة، مرجع سابق، ص ٤٨-٥٠ .

(٥) انظر: النووي، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ٥٥ .

الوضعية مقدمة بالميزان الدنيوي الضيق، ومادام الدين تابعا لهذه النظرة، فطبيعي أن تأتى المنفعة مرادفة لكل ما له صلة بماديات الوجود الإنساني، وطبيعي كذلك أن يستوى في اكتساب ثمرتها، الفرد وحده، والمجتمع بأكمله.

ولا ينبغي أن يخرج عن نطاق هذا التقييم ما ادعاه بعض رواد النفعية من انقسام المنافع إلى حسية ومعنوية، ذلك أن المنفعة المعنوية لا ترجح في الحقيقة على الحسية إلا لاقتناع أصحابها أن من شأنها أن تثمر اللذات الحسية أيضا[١].

أما المصلحة الشرعية، فنظرا لاعتبار الدين، واعتبار ما ينفع في الدنيا والآخرة، فإنها تأبى أن يكون تقويمها تقويما ماديا بحتا، حتى ولو زين ببعض المعنويات، ذلك لأنها تعبير عن احتياجات إنسانية تجمع بين ما يشبع رغبات الإنسان المادية والمعنوية، معنى ذلك أن إعطاء المنافع وجهات مادية قد تشبع في الإنسان بعض - لا كل - ما يحتاجه، وإنما القصد والاعتدال والاستقامة في الجمع بين المصالح التي تحقق صلاحي الدنيا والآخرة ﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾[٢].

ثانيا - بين المصلحة الشرعية ومبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" :

أشير في موضع سابق إلى موقع مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" في ميزان الإسلام، وذكر آنذاك أن البعض قد يحتج ببعض القواعد الكلية التي قد يستدعيها مفهوم المصلحة الشرعية خاصة قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات" ليدلل على أن اتباع بعض ما قد تحظره الشريعة لتحقيق بعض المصالح إنما هو تطبيق بشكل أو آخر لمبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" حسب الرؤية المكيافيللية، والواقع أن الفرق بين هذه القاعدة، وبين ذلك المبدأ هو نفسه الفارق بين الالتزام بالقيم، وهو ما تحققه القاعدة، وبين الانفلات منها وهو ما يقوم عليه المبدأ، ويستند هذا الفارق على عدة اعتبارات.

أولها اعتبار حقيقة المعنى: فمبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" - كما سبق تناوله - مبدأ مكون من ثلاثة مفاهيم ارتبطت بخبرة سياسية وضعية غلب عليها التصدع والانشطار - الخبرة الإيطالية في ظل الحكم البابوي - وأراد به صاحبه - مكيافيللي - أن يكون أساسا للتعامل السياسي، ومنطلقا للحكم القوي لتحقيق الوحدة للمجتمع السياسي، وللحفاظ على بقائه واستمراره، بل وللبغي والعدوان على المجتمعات الأخرى، وعلى العكس من هذا المبدأ الوضعي تأتي القاعدة الشرعية - وهي كذلك مبنية على ثلاثة

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٧-٣٨ .

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٠١ ، وفي حديث أبي العباس قال: سمعت عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم ألم أخبر أنك تقوم الليل وتصوم النهار؟ قلت إني أفعل ذلك. قال: فإنك إذا فعلت ذلك هجعت عينك، ونفهت نفسك، وإن لنفسك عليك حقا، ولأهلك عليك حقا، فصم وأفطر، وقم ونم" انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، جـ٦، ص ٤٧ .

مفاهيم - ولكنها مفاهيم أصلها الفقهاء استنادا على أصول شرعية ثابتة، حيث يعبر مفهوم الضرورة عن حالة تطرأ على الإنسان من الخطر أو المشقة الشديدة، بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو بالعرض أو بالعقل أو بالمال وتوابعها، بينما مفهوم الإباحة يشير إلى رفع الحرج والمؤاخذة، بحيث تقدر الإباحة بقدرها، أما مفهوم المحظورات فيشير إلى ارتكاب الحرام أو ترك الواجب، أو تأخيره عن وقته دفعا للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع[1].

فهذه القاعدة الكلية إنما هي قاعدة استثنائية مبنية على أساس شرعي، وليست هذه القاعدة أصلا عاما في تطبيق الأحكام الشرعية التي تحكمها مقاصد ذات قيم أخلاقية.

ثانيها اعتبار الضوابط، فمبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" لا تحده ضوابط في تحقيق مصالح المجتمع السياسي كما تراها السلطة المطلقة، بعد أن جعل مكيافيللى القواعد الأخلاقية مجرد أدوات يسخرها الأمير ويصرفها أنى شاء إعمالا لهذا المبدأ[2]، أما القاعدة الأصولية فإن أساسها مفهوم الضرورة لأن تحديد قدر الإباحة، وقدر المحظور يدور معها وينضبط بضوابطها، ومفهوم الضرورة أصَّل له الفقهاء، ووضعوا له ضوابط شرعية، وأهمها[3]:-

١ - أن تكون الضرورة قائمة لا منتظرة، بمعنى أن يحصل في الواقع خوف الهلاك أو التلف على النفس أو المال، وذلك بغلبة الظن حسب التجارب أو يتحقق المرء من وجود خطر حقيقي على إحدى الضرورات الخمس، فيجوز حينئذ الأخذ بالأحكام الاستثنائية لدفع الخطر، ولو أدى إلى إضرار الآخرين، عملا بقاعدة "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما"، فإذا لم يخف الإنسان على شئ، مما ذكر لم يبح له مخالفة الحكم الأصلي العام من تحريم أو إيجاب.

٢ - أن يتعين على المضطر مخالفة الأوامر أو النواهي الشرعية، أو أن لا يكون لدفع الضرر وسيلة أخرى من المباحات إلا المخالفة.

٣ - أن تكون الضرورة ملجئة بحيث يخشى معها تلف النفس والأعضاء.

٤ - أن لا يخالف المضطر مبادئ الشريعة الإسلامية الأساسية من حفظ حقوق الآخرين، وتحقيق العدل، وأداء الأمانات، ودفع القدرة والحفاظ على مبدأ

---

(١) انظر في شرح قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات": السيوطي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص ٨٤؛ د. عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، الكويت: دار القلم، الطبعة العاشرة، ١٩٨٤، ص ٢٠٦-٢١٠.

(٢) انظر أيضا : د. كمال عبداللطيف، "الأمير: خطاب الحظ والقوة"، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الرابع والعشرون، فبراير ١٩٨٣، ص ٧٧-٨٣.

(٣) انظر: د. وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٢م، ص ٦٨-٧٢.

التدين، وأصول العقيدة الإسلامية، فمثلا لا يحل الزنا، والقتل، والكفر، والغصب، بأي حال لأن هذه مفاسد في ذاتها.. لأن ما خالف قواعد الشرع لا أثر فيه للضرورة.

٥ - أن يقتصر فيما يباح تناوله للضرورة في رأي الجمهور على الحد الأدنى، أو القدر اللازم لدفع الضرر، لأن إباحة الحرام ضرورة، والضرورة تقدر بقدرها.

٦ - أن الضرورة حالة تقديرية، ولذلك فإن الأصح أن لا يتقيد الاضطرار بزمن مخصوص لاختلاف الأشخاص في ذلك.

٧ - أن يكون الهدف في حالة فسخ العقد للضرورة هو تحقيق العدالة أو عدم الإخلال بمبدأ التوازن العضوي بين المتعاقدين.

٨ - أن يتحقق ولى الأمر في حالة الضرورة العامة من وجود ظلم فاحش، أو ضرر واضح، أو حرج شديد، أو منفعة عامة بحيث تتعرض الدولة للخطر إذا لم تأخذ بمقتضى الضرورة.

فأين ضوابط مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" من هذه الضوابط؟ ثم أليست هذه الضوابط تتقارب بشكل أو آخر من ضوابط المصلحة الشرعية؟.

ثالثها : اعتبار العلاقة أو التقيد بقواعد أخرى: إن مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" أراد له مكيافيللي أن يكون نسيجاً وحده، لا تحده مبادئ أخرى، ولا ترتبط به أية قواعد سياسية أو قانونية إلا القواعد التي تطوع سبيله، وتخدم أغراضه[1].

أما قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"، فقد ربطها فقهاء المسلمين وعلماء الأصول بمجموعة من القواعد الشرعية الأخرى التي تكمل معناها، وتوضح أسسها، وتحدد وجهتها، وتؤكد أن العمل بها في الحياة السياسية ليس متروكا على علاته بإطلاق، ومن هذه القواعد "تبين ما يجب فعله بعد زوال حالة الضرورة"، والضرورة تقدر بقدرها"، "والميسور لا يسقط بالمعسور"، و"الضرر لايزال بالضرر"، "ويتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، و "يرتكب أخف الضررين لإتقاء أشدهما" و"دفع المضار مقدم على جلب المنافع"[2].

ويلاحظ على هذه القواعد أن العلماء قد استمدوا مقولاتها من استقراء الأحكام

---

(١) انظر: د. كمال عبداللطيف، مرجع سابق، ص ٨٢ وما بعدها.

(٢) انظر تفاصيل معانى ودلالات هذه القواعد في: السيوطي، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص ٨٣-٨٨؛ د. عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٨٣-٨٨.

الشرعية، ومن استقراء عللها وحكمها التشريعية، ومن النصوص التي قررت مبادئ تشريعية عامة، وأصولا تشريعية كلية، وكما تجب مراعاتها في استنباط الأحكام من النصوص تجب مراعاتها في استنباط الأحكام فيما لا نص فيه، ليكون التشريع محققا ما قصد به موصلا إلى تحقيق مصالح الناس والعدل بينهم.

كما يلاحظ على هذه القواعد أيضا - وما تفرع من كل قاعدة منها من مبادئ أو قواعد فرعية، وما استنبط منها من أحكام - أنها صيغت تعويلا على مقاصد الشارع الحكيم مما شرعه من الأحكام، سواء ما كان منها ضروريا، أو كان حاجيا، أو كان تحسينيا"[1].

ثالثا - بين مفهوم المصلحة الشرعية ومفهوم المصلحة القومية :

لاشك أن مفهوم المصلحة القومية من المفاهيم السياسية التي شاع - ولايزال يشيع استخدامها في التعبير عن الدولة القومية، بناء ووظيفة وتحليلا لتعاملاتها داخليا وخارجيا، لدرجة أن أضحى التحليل العلمي للعلاقات الدولية يسلم - بدرجة أو أخرى - بوجود منظور أو منهج ينطلق من المصلحة القومية لتفسير هذه العلاقات[2]، وهنا يصبح بيان العلاقة بين هذا المفهوم ومفهوم المصلحة الشرعية له ما يبرره حتى لا يلتبس المفهومان لدى البعض، أو يستخدم أحدهما بديلا عن الآخر رغم بعد الشقة بينهما كما سيتضح، ويمكن النظر إلى أسس التمايز بين المفهومين من اعتبارات أربعة.

أولها: اعتبار المعنى، فمفهوم المصلحة القومية مفهوم مركب من شقين، أولهما المصلحة، وهو يعيد إلى الذاكرة ما سبق ذكره عن مفهوم المنفعة في الرؤية الوضعية، والثاني القومية، وهي صفة ألصقت بالمصلحة لتجعلها خاصة بما يرى أساسا لمثالية الإرادة القومية التي مرت بتطورات عديدة، حتى أصبحت مرادفة للدولة القومية[3]. وهي الوحدة الأولى في التعامل الدولي المعاصر - بكل ما تمخض عنها من تمجيد

---

(١) انظر: د. عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ١٩٧، ص ٢٠٧.

(٢) انظر في هذا الشأن أحمد فؤاد رسلان، "نظرية الصراع الدولي"، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٧٦ ومابعدها.

وانظر أيضا:

Thoman W.Robinson, "National Interest" in James Rasenol (ed), International Politics and Foreign Policy, New York: The Free Press, 1969, PP. 182-190, Fred A.Sondermann, "The Concept of The National Interest" in William C.Olson (ed), The Theory and Practice of International Relations, New Jersy: Engle wood Cliffs, 1983, PP. 57-65, Felix E.Oppenheim, "National Interest Rationality and Morality", Politicall Theory, Vol. 15, No. 3, August, 1987, PP. 369-387.

(٣) انظر بعض ملامح هذه التطورات وارتباط المصلحة القومية بها في: أحمد فؤاد رسلان، الصراع الدولي، مرجع سابق، ص ٢٧٧.

للإقليمية، والأيديولوجية السياسـية الوضعيـة، واللادينيـة، ومـن هنـا تنوعـت النظـرة إلى المصلحة القومية بتنوع النظر إلى علاقات وحدات التعامل الدولي.

والواقـع أن هـذا التعـدد في النظـر إلى المصلحـة القوميـة قـاد إلى عـدم دقـة المفهـوم واختلاطه بمفاهيم أخرى مثل الشرف القومي، والمصلحة العامة، والإرادة العامة، والقـوة القومية، كما أدى إلى عدم الاتفاق علـى المضـامين الأساسـية للمفهـوم خاصـة في ضـوء الاعتراف بتغير المصلحة القومية باستمرار دون ضوابط أو أسس يتم التغير من خلالها[1].

أمـا وصـف المصلحـة بالشـرعية في ميـزان الإسـلام فيسـمو بهـا عـن قيـود الإقليـم واللادينية، والمثالية السياسية الوضعية، وقد تتعدد الاجتهـادات في تعريفهـا، وقـد تختلـف الرؤى في صياغتها، إلا أن ثمـة أمـراً لا يجـب الاختـلاف بشـأنه في ذلـك وهـو استمداد الصياغة والبناء أسسهما من قيم الشرع ومقاصده، أما مباشرة أو بالابتناء عليها.

ثانيهما اعتبار وظيفة الدولة، فوظيفة الدولة القومية لا تخرج بحال عن تحقيـق المصالح القومية، كالعمل على حماية السيادة الوطنيـة، ودعـم الأمـن القومـي والسـلامة الإقليميـة للدولة، وتنميـة قدراتهـا مـن القـوة، وزيـادة مسـتوى الثـراء الاقتصـادي، والدفـاع عـن أيديولوجيتها والعمل على نشرها في الخارج، وصيانة الثقافة الوطنية وحمايتها من أخطـار الغزو الخارجي[2]، ومجمل هذه الوظائف تتصف بأنها لاتستطيع الفكاك من أسر المصـالح القومية، كما أنه لا غضاضة لتحقيقها في التخلى عن الالتزامات القيمية التي قد ترد على سلوك الدولة، وهذا يعنى أن لكل دولة وظائفها التي ترمـى إلى تحقيـق مصالحهـا القوميـة وإن تعارضت مع المصالح القومية للدول الأخرى، ومن ثم فإن توقع التضارب والتنـاقض والاصطدام والصراع في علاقـات الـدول لـن ينتهـى، ولـن ينتهـى معـه عـدم الاسـتقرار والاضطراب وافتقـاد الأمـن في المجتمـع الإنسـاني، وأخيرا فـإن وظـائف الدولـة القوميـة مادامت تدور مع المصالح القومية فطابعها لن يخرج عن التغيير المستمر، لعدم وجود أصل ثابت تستند إليه هذه المصالح.

أما وظائف الدولة في الإسلام فلا تستبطن إلا المصالح الشرعية النابعة من الدين، ذلك أن جماع هذه الوظائف كما سبق هو حراسة الدين وسياسة الدنيا به، فالدين هـو الـذي يضبط وجود المصالح وحركتها، وهذا يضع للمصالح أساسا ثابتـا لا يتغير، وتقـاس مـن خلاله، وإن فرضت الضرورة تغييرها طبقا لفقه الواقع، ويفرض على الحركة السياسية في التعامل ضوابط شرعية لاتستطيع الفكاك منها، كمـا يفـرض علـى المجتمـع المسـلم إلا أن

---

(١) انظر تفاصيل هذه المدارس في: أحمد فؤاد رسلان، نظرية الصراع، مرجع سابق، ص ٢٧٨ وما بعدها.

(٢) انظر: د. إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولة، مرجع سابق، ص ١٨، ولنفس المؤلف، الاستراتيجية والسياسة الدولية، مرجع سابق، ص : ٢٨-٣٠ . وانظر أيضا:

Wolfrom F.Hanrieder and Larry V.Buel, Op.Cit., P. 79.

يبدو واضح الهوية والسياسات والمواقف مع غيره، منزها عن أدواء الخداع والنفاق ومضادات القيم في علاقاته بغيره.

ثالثها اعتبار الجمع بين المثالية والواقعية، فاستناد المصلحة القومية على القوة لتحقيق فعالياتها أوقعها بين فريقين أحدهما مثالي يعلى من جانب المثل والقيم ويرمى إلى محاولة القضاء على القوة التي تستتر خلفها المصلحة القومية، والآخر واقعي يقوم على الإيمان بأن القوة هي المحرك الرئيسي للعلاقات الدولية، وأنها حقيقة قائمة، لا يمكن القضاء عليها أو نسيانها، ويمكن التمييز بين هذين الاتجاهين من وجوه عدة[1].

أما في المصلحة الشرعية فلا مجال لمثل هذا التنازع لأن الإسلام لا يسمح بصياغة أو بناء للمصالح إلا إذا سعت هذه المصالح إلى ما يحدث التوافق بين مثله من جهة واعتبار الواقع المعاش من جهة ثانية، على أساس من الوسطية التي لا تهمل المقاصد الشرعية ولا تعطل حركة الواقع، فلا تفريط ولا إفراط، ولذلك فإن المصلحة الشرعية من هذه الزاوية مثالية واقعية، وهي في ذلك تعبر عن اتساق مع طبيعة القيم الإسلامية على نحو ما سبق تفصيله.

ورابعها: اعتبار النقائص، فقد تعرض مفهوم المصلحة القومية لكثير من الانتقادات التي أصابته بكثير من النقائص ومنها افتقاره إلى التحديد الكلي أو التصنيف الجزئي لمكوناته، وعدم كفايته كمقياس وحيد للسياسة الخارجية، وصعوبة إعطاء معنى علمي للفهوم لاختلاف استعمالات القادة والسياسيين، بل والمحللين له، كما أن ارتباطه بالواقع يفقده الأساس الثابت، ما لم يحدث الانسجام داخل الجماعة السياسية، ويغيب أي تأثير يمكن أن يفسد تحركات وفاعلية عناصر المصلحة القومية، وهو ما قد يبدو متعذرا تحقيقه في كثير من الأحيان، كذلك فإن تحديد المصلحة القومية - وفق رؤية مورجانثو - في إطار القوة ولا شئ سواها وبما كان أكثر التقاء وتناسبا لظروف مستقرة في علاقات الدول حيث سعى الأطراف إلى تحقيق أهداف محدودة بوسائل محدودة، دون ضغوط داخلية عليها، لكنه لا يصلح معيارا لتحليل التحول الجذرى الذي طرأ على العلاقات الدولية في القرن العشرين، فضلا على أن الصبغة الجامدة في تحليل المصلحة القومية تكرس جمود الحركة السياسية، مادام النظام السياسي غير متغير، ومادام أن مصالح الأطراف تتحدد دائما بدافع القوة، تحت أي ظرف، وأيا كانت طبيعة هذه الاطراف[2].

---

(١) انظر: د. حورية توفيق مجاهد، القوة، مرجع سابق، ص ٨٣-٨٤، وانظر أيضا: د. إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية، مرجع سابق، ص ١٨-٢٤.

وانظر أيضا : Felix E.Oppenheim National Interest, Op.Cit., PP. 377-387.

(٢) انظر بعض هذه الانتقادات في: د. إسماعيل صبري مقلد، العلاقات السياسية الدولية، مرجع سابق، ص ١٨-٢٤؛ أحمد فؤاد رسلان، نظرية الصراع، مرجع سابق، ص ٢٨٢ وما بعدها.

أما مفهوم المصلحة الشرعية فلا مجال للنقائص فيه مادامت المصلحة مبنية على الشرع في اعتبارها للواقع المعاش، وإنما تتاح الفرصة لإيراد النقائص عليها إما بسبب أنه قد يثبت أنها رغم شرعيتها لاتستجيب للواقع المعاش وهنا ترد النقائص إلى الخطأ في الاجتهاد في بناء المصالح وتصنيفها شرعيا، أي في تنزيل الحكم الشرعي على الواقع المراد إصلاحه، أما إذا جاءت النقائص في المصلحة مجسدة في انسلاخها من الشرع، أو استنادها الظاهري عليه، أو تبريرها شكليا من خلاله، أو علوها على نصوصه، فهنا لا تعد المصلحة شرعية، وهذا يعنى باختصار أن مجال إيراد النقائص على المصلحة الشرعية يكمن في انفلاتها من الضوابط الشرعية.

المبحث الثالث

القيم والمصالح الشرعية في بعض نماذج الخبرة السياسية

يشكل عرض بعض نماذج الخبرة السياسية التي تعانق فيها الالتزام بالقيم والسعي إلى تحقيق بعض المصالح الشرعية الأمنية الجانب التطبيقي لما سبق من العرض التنظيري لمفهومي القيم والمصلحة، خاصة وأن هذه النماذج ارتبطت بمواقف سياسية تفاعلت خلالها الآراء الاجتهادية وهي تسعى إلى إدراك ثلاثة أمور، فقه الواقع المراد التعامل معه بكل أبعاده المختلفة، وفقه الحكم الشرعي المناسب لهذا الواقع، وفقه تطبيقه على ذلك الواقع رغبة في الوصول إلى أنسب المصالح الشرعية الأمنية التي تحفظ للمجتمع السياسي المسلم مثالياته، دون أن يكون ذلك على حساب الالتزام القيمي الذي تفرضه القواعد الشرعية العامة كبيئة لازمة قبل وأثناء وبعد التوصل إلى الحكم الشرعي المناسب، من تبادل الرأي، والشورى، والنصح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنزول عند الحق، والطاعة في غير معصية الله أو معصية رسوله صلى الله عليه وسلم. وهنا تجدر الإشارة إلى بعض الملاحظات المنهاجية:

الملاحظة الأولى أن الباحث حرص في بناء هذه النماذج على عدم الاقتصار على تطور سياسي بعينه لعصر الخلافة الراشدة، ليس من منطلق تنويعها وإنما سعيا إلى محاولة أن تأتي النماذج مغطية لأهم القرارات أو المواقف الأمنية التي أبدعها ذلك العصر.

والملاحظة الثانية أنه لم يتم التقيد في عرض النماذج كلها بربطها بقضية واحدة معينة، حتى لا يفهم أن الأمن في عصر الخلافة كان يدور حول محور أو قضية محددة في كل المواقف السياسية، وليس حول مختلف جوانب الحياة، وسيرد لاحقا كيف أن كل نموذج تعلق بقضية مختلفة عن القضية التي تعلق بها الآخر، وفي فترات زمنية متباعدة.

والملاحظة الثالثة أنه تم اختيار النماذج المبنية على مواقف عامة كان مردودها الأمني يخص قطاعا عريضا من المجتمع السياسي، وليس فردا أو جماعة معينة، فما يهم في هذا المقام هو التجارب العامة التي يمكن على هداها صياغة بعض المبادئ التي تجعل من إمكانات الاقتداء بها أمرا ميسورا، ولعل هذا ما دفع الباحث إلى إيراد بعض المبررات التي حكمت اختياره لكل نموذج كمقدمة له.

المطلب الأول

القيم والمصالح الأمنية وإيقاف الإنفاق على المؤلفة قلوبهم

وهذا الموقف يرتبط بقرار الخليفة الأول بشأن التعامل مع أحد مصارف الزكاة الوارد ذكرها في قوله تعالى **﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله﴾**[1]، إنه مصرف المؤلفة قلوبهم الذي قرر أبوبكر الصديق - بناء على مشورة عمر بن الخطاب إيقاف الإنفاق عليهم، لما استبان له أن لا حاجة للإسلام والمسلمين بتأليف القلوب وقد مكن الله له في الأرض. ويجئ اختيار الباحث لهذا الموقف مبنيا على مبررات ثلاثة. أولها أنه أحد المواقف التي طبق فيها مبدأ تغير الأحكام بتغير الزمان، وقرار الخليفة فيه إذ يعبر بصدق عن ضرورة أن لا ينفصل وعى قيادة الأمة عن الوعى بواقعها المعاش، فإنه يثبت أن ذلك لا ينبغي أن يتم إلا في إطار من فهم وفقه النص المنزل، وإن اختلفت بشأنه الاجتهادات إن كان مما يبيح ذلك. وثانيها أنه كذلك أحد المواقف التي أكدت أن الإنفاق على المؤلفة قلوبهم لا يعدو أن يكون حكما شرعيا يدور مع أمن المجتمع السياسي وجودا أو عدما، وإن فهم ذلك بشئ من النسبية أحيانا، لقد احتاج المسلمون إلى هذا الحكم في عصر النبوة، وردحا من خلافة أبى بكر، فلما تبين لهم أن حاجتهم إليه قد أضحت بلا حقيقة كان التوقف عن إعطاء المؤلفة قلوبهم، وهو توقف - كما سيرد - لم يقصد به تعطيل النص الشرعي، قدر ما كان يعنى أن مناط الحكم به لا وجود له، ومن ثم لا مجال معه لإعماله أصلا. وثالث المبررات أن قرار إيقاف الإنفاق على المؤلفة قلوبهم هو أحد القرارات التي أوقف العمل بها لما اتضح للمسلمين بعد عصر الخلافة أن مناط الحكم الشرعي في سهم المؤلفة قلوبهم أصبح ليس له محله ووجوده، وكذلك فعل عمر بن عبدالعزيز على ما يذكر البعض[2]، وهذا يؤكد ما سبق من أن هذا القرار لما أصدره الخليفة الأول لم يكن يمثل إلغاء للحكم الشرعي، وإلا ما عاد إليه ذلك القائد المسلم من بعده.

وتحليل قرار إيقاف الإنفاق على المؤلفة قلوبهم يفترض تحليل عناصر أربعة هى بالترتيب:

أولا - حقيقة المؤلفة قلوبهم :

لا يعدو المؤلفة قلوبهم أن يكونوا أناسا يراد تأليف قلوبهم وجمعهم على الإسلام أو تثبيتهم عليه لضعف إسلامهم أو كف شرهم عن المسلمين أو جلب نفعهم في الدفاع

---

(١) سورة التوبة، الآية ٦٠ .

(٢) انظر ما أورده ابن كثير في تفسيره، مرجع سابق، جـ٢، ص ٣٦٥ .

عنهم[1]، فكأن تأليف القلوب قد يعود بالنفع المباشر على المراد تأليفهم ومن ثم بالنفع غير المباشر على الأمة، وقد يعود بالنفع المباشر على الأمة، ومن ثم بالنفع غير المباشر على المؤلفة قلوبهم، فهى سياسة تعتمد على تبادل المنافع، وإن كان عائدها الأساسي راجعا إلى الأمة.

وقد تعددت اجتهادات الفقهاء بشأن المؤلفة قلوبهم وأصنافهم، فمنهم من قسم المؤلفة قلوبهم إلى مسلمين، وكفار[2]، فأما المسلمون فيدخل فيهم قوم من سادات المسلمين وزعمائهم لهم نظراء من الكفار، إذا اعطوا رُجى إسلام نظرائهم - كما أعطى أبوبكر عدى بن حاتم وغيره - مع حسن إسلامهم لمكانتهم في أقوامهم. ويدخل فيهم أيضا زعماء ضعفاء الإيمان من المسلمين مطاعون في أقوامهم، يُرجى بإعطائهم تثبيتهم، وقوة إيمانهم، ومناصحتهم في الجهاد وغيره، كالذين أعطاهم النبي صلى الله عليه وسلم من غنائم هوزان، ويدخل فيهم ثالثا قوم من المسلمين في الثغور وحدود بلاد الأعداء، يعطون لما يرجى من دفاعهم عما وراءهم من المسلمين إذا هاجمهم العدو. ويدخل فيهم رابعا قوم من المسلمين يحتاج إليهم لجباية الزكاة، وأخذها ممن لا يعطيها إلا بنفوذهم وتأثيرهم إلا أن يقاتلوا، فيختار بتأليفهم وقيامهم بهذه المساعدة للحكومة أخف الضررين وأرجح المصلحتين. وأما الكفار من المؤلفة قلوبهم فمنهم من يرجى إيمانه بتأليفه مثل صفوان بن أميةفي عصر النبوة، ومنهم من يخشى شره فيرجى بإعطائه كف شره، وكان من هؤلاء أبوسفيان بن حرب، والأقرع بن حابس، وعيينة بن حصن، وهم من وهب الرسول صلى الله عليه وسلم لكل واحد منهم مائة من الإبل.

وهناط فريق آخر من الفقهاء قسم المؤلفة قلوبهم أربعة أصناف[3]، فصنف يتألفهم المسلمون لمعونتهم، وصنف يتألفونهم للكف عنهم، وصنف يتألفونهم لترغيبهم في الإسلام، وصنف يتألفونهم لترغيب أقوامهم وعشائرهم في الإسلام، فمن كان من هذه الأصناف مسلما جاز أن يعطى من سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة، ومن كان منهم مشركا عدل به عن مال الزكاة إلى سهم المصالح من الفئ والغنائم.

وثمة فريق ثالث قسم المؤلفة قلوبهم ثلاثة أنماط[4]، أولها المشركون الذين كانوا بعيدين عن الإسلام، وكانوا يعطون ليكفوا آذاهم عن المسلمين، وللاستعانة بهم على غيرهم من المشركين عند الحاجة لذلك، لئلا يتكتل المشركون كلهم في معركة واحدة

---

(١) انظر: سيد سابق، فقه السنة، القاهرة: مكتبة المسلم، د.ت، جـ١، ص ٣٢٨.

(٢) انظر المرجع السابق، جـ١، ص ٣٢٨ - ٣٣٠.

(٣) انظر: الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٤) انظر: د. محمد بلتاجى، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٠، ص ١٧٥ ومابعدها، وانظر رأيا مشابها أورده ابن كثير في تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، جـ٢، ص ٣٦٥.

ضد القوة الإسلامية الناشئة، والثاني المشركون من رؤساء القوم الذين كان عندهم استعداد نفسي لإعادة النظر في الدعوة فأعطاهم الرسول صلى الله عيه وسلم من الصدقات وقربهم ليتصلوا بمبادئ الدعوة ورجالها اتصالا مباشرا، فإما آمنوا بها، وإما ضعف عداؤهم لها، فلم يمنعوا من أسلم من قومهم من الثبات على الإسلام، والثالث المسلمون الذين كانوا حديثي عهد بكفر، وكان إيمانهم مازال ضعيفا، وكانت تسيطر عليهم المفاهيم المادية التي سادت حياتهم من قبل، فأعطوا لئلا يرجعوا إلى الكفر بسبب الحاجة.

أما الفريق الرابع فقد جمع عدة أقوال بشأن المؤلفة قلوبهم، مثل ابن حجر الذي ذكر أنه "قد اختلف في المراد بالمؤلفة قلوبهم الذين هم أحد المستحقين للزكاة، فقيل هم كفار يعطون ترغيبا في الإسلام، وقيل مسلمون لهم أتباع كفار ليتألفونهم، وقيل مسلمون أول ما دخلوا في الإسلام ليتمكن الإسلام من قلوبهم"(1).

وهناك أخيرا بعض المصادر التي لم تذكر تصنيفا معينا للمؤلفة قلوبهم، واكتفت بالإشارة إلى أنهم كانوا أقواما من أشراف العرب أعطائهم النبي صلى الله عليه وسلم ليتألف قلوبهم على الإسلام، وليتألف بهم قومهم(2).

ثانيا – بعض المصالح الأمنية في إعطاء المؤلفة قلوبهم :

إن العودة إلى خبرة عصر النبوة وخبرة عصر الخليفة الأول، فضلا على ما ذكره بعض الفقهاء يؤكد أن من بين المصالح الأمنية التي يمكن تحصيلها من وراء الإنفاق على قلوبهم حماية الدعوة، وقد استطاع الرسول صلى الله عليه وسلم أن يوظف هذا الإنفاق بشكل كان كله النفع للإسلام والمسلمين في صدر الدعوة، فقد كان يعلم أنه بعد كل انتصار للمسلمين يوجد بعض القيادات التي كانت تجمع بين الذكاء والطموح والتفكير العملي، والتي كانت كذلك على استعداد للتخلى عن روح العداء للقوة المنتصرة، إذا قدم لهم شيئا من المال أو مما يشعرهم بمكانتهم من أقوامهم حيث القيادة والزعامة(3)، وقد جاء الوحي ليدعم موقف القيادة النبوية وليعطى لها إشارة البدء – وفق حدود الزكاة، ووفق ماتراه مناسبا من مصادر الأموال الأخرى – ولم تزل القيادة كذلك في كل موقف كان يبدو لها فيه أن في الإعطاء خيرا للدعوة، وللدولة الناشئة.

كذلك من هذه المصالح الحفاظ على هيبة القيادة الحاكمة وكف أذى بعض أفواه الذين يستخدمون الكلمة في غير موضعها ويتعرضون بها لهذه القيادة بما لا تستحق ظلما

---

(1) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، جـ١٦، ص ١٦٣ .

(2) انظر: ما ذكره ابن هشام في السيرة، مرجع سابق، جـ٤، ص ٩٠ .

(3) انظر: د. محمد البلتاجى، مرجع سابق، ص ١٧٦ .

وعدوانا، مثل ذلك الشاعر الذي كان يلقى باللائمة والعتاب على قيادة النبوة - إذ استقل عطاءها من الأبل له - فلم يجد النبي صلى الله عليه وسلم غضاضة في أن يأمر أصحابه بقطع لسانه، فأعطوه حتى رضى، فكان ذلك قطعا للسانه(١).

وثمة مصلحة ثالثة هى تقوية مراكز القيادات الداخلة في الدين دون تمكن فيه، إما لضمان تثبيتها على الدين، أو لقطع الصلة بينها وبين من هى على وفاق معهم من إعداء الإسلام أو لسد متطلباتها المادية والمعنوية في دعوة التابعين لها، خاصة إذا كانت ذات تأثير في تحريك هذه الجموع، كما فعلت قيادة النبوة مع بعض القيادات القرشية يوم حنين(٢).

ويدخل أيضا في جملة هذه المصالح تقوية مراكز الدفاع عن حدود الدولة وثغورها، وضمان عدم الاعتداء عليها فيتعرض المسلمون للأذى(٣)، لكن تجب ملاحظة أن الدفاع عن الحدود لا ينبغي أن يعتمد على دور المؤلفة قلوبهم، وإنما هو مسؤولية جند المسلمين المرابطين بعدتهم وعتادهم، ولعل هذا يدفع الباحث إلى القول بأن الذين أناطوا بالمؤلفة قلوبهم بعض الوظائف الأمنية إنما أرادوا طائفة أخرى غير الجيش النظامي للمسلمين، وهو ما أكده ابن كثير في تفسيره(٤).

وفضلا على ذلك فهناك مصلحة أخرى ترتبط بتحبيب الناس في الإسلام ورسوله، ليقبلوا عليه طائعين راضين، وقد ينقلبون إلى دعاة له، كذلك الذى أعطاه الرسول صلى الله عليه وسلم، وأجزل له العطاء حتى قال "أعطاني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين وأنه لأبغض الناس إلى، فمازال يعطينى حتى إنه لأحب الناس إليَّ"(٥). كذلك يدخل في جملة المصالح الأمنية في إعطاء المؤلفة درء الفواحش والأباطيل التي قد تصدر عن أهل الجهل في المجتمع المسلم، وقد روى أن بعضهم أتى الرسول صلى الله عليه وسلم وخيروه بين أن يعطيهم أو يرموه بالفحش، أو يبخلوه، فأعطاهم(٦)، وفي ذلك "ما يؤكد جواز مداراة أهل الجهالة والقسوة وتألفهم، إذا كان فيهم مصلحة، وجواز دفع المال إليهم لهذه المصلحة"(٧).

وأخيرا تأتى المصلحة في تصحيح سلوكيات بعض الذين يدخلون في الإسلام ممن

---

(١) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ٤، ص ٩٠-٩١ .

(٢) انظر التحليل الرصين الذي نقله ابن حجر عن ابن قيم الجوزية بشأن هذا المسلك النبوي في: فتح الباري، مرجع سابق، جـ١٦، ص ١٦٤-١٦٥ .

(٣) انظر: تفسير المنار، مرجع سابق، جـ١٠، ص ٥٧٤-٥٧٦ .

(٤) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ٢، ص ٣٦٥ .

(٥) انظر المرجع السابق.

(٦) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق،جـ٧، ص ١٤٦ .

(٧) انظر المرجع السابق.

تنقصهم الاستقامة على شريعته، فيكون في إعطائهم عتق لهم من العذاب في الدنيا والآخرة، من حيث إن الإعطاء قد يزجرهم عن التمادى في الخطأ وفي الحديث "إنى لأعطى الرجل وغيره أحب إلىّ منه خشية أن يكبه الله على وجهه في النار يوم القيامة"[1].

ثالثا - قرار إيقاف الإنفاق على المؤلفة قلبوهم :

يثير قرار الخليفة الأول بإيقاف الإنفاق على المؤلفة قلوبهم قضيتين مهمتين، إحداهما تتعلق بالموقف السياسي الذي صاحب اتخاذ القرار، والثانية ترتبط بتكييف القرار من الوجهة الشرعية.

القضية الأولى : الموقف السياسي الذي صاحب اتخاذ القرار :

اعتاد المسلمون منذ عصر النبوة إعطاء المؤلفة قلوبهم إعمالا للنص القرآنى بشأنهم، إلى أن حدث في خلافة أبى بكر أن جاءه عيينة بن حصن، والأقرع بن حابس، وطلبا منه أن يتألفهما بقطعة من الأرض، فأقطعهما إياها، وكتب لهما كتابا بذلك، فلما انطلقا إلى عمر بن الخطاب ليشهد لهما، تناوله منهما ومحاه، فتذمرا، وأساءا إليه القول، ولكنه لم يحفل بهما، لأنه رأى أن لا حاجة إلى تأليف قلبيهما، فوافقه الخليفة والمسلمون على ذلك[2]، ونظرة إلى هذه الرواية تتضح بعض دلالات الموقف الذي أحاط باتخاذ قرار إيقاف الإنفاق على المؤلفة، ومنها:

١ - أن بعضا ممن كانوا يحرصون على طلب تأليف قلوبهم كانوا يتصورون أن لهم بذلك حقا يتوارثونه داخل المجتمع المسلم، بقطع النظر عن تغير قيادته، أو تغير ظروفه، سواء كانت مع - أو ضد - ما كانوا يتعاطونه مقابل تأليف قلوبهم.

٢ - أن قرار الإيقاف لم يأت كقرار مسبق من الخليفة، اتخذه عقب ولايته، وإنما ارتبط بواقعة محددة، بل إن هذا القرار جاء لاحقاً لقرار آخر ولاغياً له، كان الخليفة قد اتخذه ووافق فيه عليٍ استمرار العمل بالإنفاق على المؤلفة، وقد ضرب بتراجعه عن هذا القرار مثلاً في كيفية الالتزام بتحقيق مصالح الأمة، ولو استلزم الأمر مراجعة القرارات والسياسات التي اتخذت لذلك، أو إلغاءها والعدول عنها.

---

(١) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ٢، ص ٣٦٥ .

(٢) انظر تفاصيل هذا الموقف في: د. محمد مصطفى شلبى، تعليل الأحكام، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة، ١٩٨١، ص ٣٨؛ د. محمد بلتاجي، مرجع سابق،ص ١٨٠؛ د. محمد أنيس عبادة، عمر بن الخطاب والتشريع الإسلامي، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٦٦م، ص ٩٥-٩٧ .

٣ - أن إيقاف العمل ببعض القرارات قد يصبح ضروريا ولو كانت القيادة الشرعية قاب قوسين أو أدنى من تنفيذه، سواء جاء ذلك بمبادرة القيادة نفسها، أو بمبادرة بعض أفراد بطانتها الصالحة، فمصلحة الإسلام ومن ثم مصلحة المسلمين يجب أن تسمو فوق أي قرار، وحين يبدو أن ثمة تعارضاً بين القرار وهذه المصلحة لاتكون التضحية إلا بالقرار الذي يقف عائقاً دون تحصيلها وإدراكها.

٤ - أن مسلك عمر بن الخطاب في عرض رأيه بشأن رفض تأليف قلوب البعض يجب فهمه من خلال معرفة أمور ثلاثة، الأول منها أن رفض عمر بن الخطاب لم يكن ملزما لأحد من المسلمين، وهو لما محا ما في الكتاب الذي كتبه الخليفة للرجلين ما كان يريد أن يضع الخليفة - أو أحدا من المسلمين - أمام الأمر الواقع، والأمر الثاني أن تراجع الخليفة أبى بكر أمام اجتهاد عمر بن الخطاب لم يكن يعنى أنه كان مخطئاً في قراره الأول بالموافقة على الإعطاء، وإنما هى وجهة نظره الاجتهادية التي رأى بديلا لها في اجتهاد عمر، أما الأمر الثالث فهو أن الحدة التي ظهرت في رفض عمر بن الخطاب للكتاب لم تكن حدة غضب أو ضيق على قرار الخليفة، قدر ما كانت حدة غيره للإسلام، ولذلك كان طبيعيا أن يحول القضية مع ذانك الرجلين من قضية تأليف قلبي رجلين إلى قضية الإسلام ذاته حين قال لهما: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام، اذهبا فاجهدا جهدكما، لا يرعى الله عليكما إن رعيتما"[1].

٥ - أن موافقة المسلمين على رأي عمر بن الخطاب لم تأت اعتباطاً، وإنما نتيجة الإقتناع بالمبررات التي دفع بها لإيقاف إعطاء المؤلفة، من حيث إن الإسلام قد غدا في قوة ومكنة تجعلانه في غنى عن عدد قليل لا وزن له، بعد دخول أمم كثيرة في الإسلام، كما أنه ليس ثمة خوف من هؤلاء الذين يطلبون التأليف، بل كان الخوف عليهم أن يظلوا على نزعتهم التواكلية، ثم إن حق هؤلاء ليس حقا موروثا يتوارثونه جيلاً عن جيل.

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص ١٨٠؛ د. محمد مصطفى شلبى، مرجع سابق، ص ٣٨؛ د. محمد أنيس عبادة، مرجع سابق، ص ٩٦-٩٧.

القضية الثانية : نظرة في التكييف الشرعي لقرار الإيقاف :

يمكن القول إن الصحابة لم يخالفوا الحكم الشرعي الخاص بإعطاء المؤلفة قلوبهم ما يستحقون من موارد مال المسلمين، وهذا ليس حكماً مسبقاً بالتحيز إلى هؤلاء الذين كانوا خير القرون، دون تبين لحقيقة مسلكهم، بلى، فالناظر إلى هذا المسلك يدرك أنهم وجدوا أن بعض الأحكام الشرعية وردت مطلقة أو معللة، فلما بحثوها رأوا أن العلل التي صاحبت هذه الأحكام قد زالت، أو أن ما شرع له الحكم قد تغير، ومن ثم كان لزاما أن يغيروا الأحكام تبعا لذلك، وحكم المؤلفة قلوبهم يقع في دائرة هذه الأحكام[1] ذلك أن المسلمين حينما امتنعوا عن إعطاء المؤلفة قلوبهم كانت قناعتهم أن المجتمع الإسلامي ليس به مؤلفة كي ينالوا نصيبهم من الزكاة، تماما كما يشرع القرآن للزكاة، ثم يمر عصر لا يكون فيه فقراء ولا مساكين، فلا يوجد من يأخذ سهمهم في الزكاة، فيتوقف العمل بالنص القرآني حتى يوجد الفقراء والمساكين[2].

ومن ناحية أخرى يجب التفرقة - تفريعاً مما سبق - بين إلغاء النص الشرعي، وإيقاف العمل به، فإلغاء النص يعنى أنه بات كأن لم يكن. ومن ثم تسقط حجيته، لأنه صار غير موجود أصلا، وذلك هو النسخ الذي تكلم عنه الفقهاء[3]، ولعل من بدهيات التشريع الإسلامي أن أحداً لا يستطيع بعد عصر النبوة وانقطاع الوحي أن يدعى امكانية نسخ حرف واحد من النصوص المنزلة، والمتتبع لآراء الفقهاء والمفسرين يخرج بنتيجة مؤداها أن أحدا منهم لم يقل بنسخ حكم الآية المنزلة في مصارف الزكاة، وبالتالي فإن قيل إن الصحابة قد نسخوا حكم الآية فكيف يستقيم لهم ذلك، ثم أليس أولى منهم بالنسخ الرسول صلى الله عليه وسلم، وكيف يستساغ أن الصحابة قد جهلوا بدهية من بدهيات التشريع الإلهي؟، خاصة وقد أثر عن الخليفة الأول - الذي أصدر القرار - أنه "كان يستشير أولى العلم من الصحابة، فربما اجتمع إليه النفر منهم، كلهم يتذكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأمر قضاءً أمضاه، فإن أعيته الحيل جمع رؤوس الصحابة واستشارهم، فإن أجمع أمرهم على رأى قضى به، وإلا اجتهد برأيه"[4].

أما إيقاف العمل بالنص فمعناه أن النص باق كما هو، لكن حال دون تطبيقه تغير ظروف تحكيمه، أو عدم وجودها أصلا، فإذا توافرت فليس ثمة مجال للمفاضلة بين تطبيقه أو عدم تطبيقه، حيث يصير الألزم والأولى تطبيقه، والمتتبع لمسلك الصحابة في تغيير الحكم تبعا لتغير ظروفه يجدهم (لم يندفعوا فيه بمجرد ما يلوح أنه مصلحة، بل

---

(١) انظر: د. محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٣٧-٣٨ .

(٢) انظر: د. بلتاجي، مرجع سابق، ص ١٨٠- ١٨١ .

(٣) انظر في النسخ مفهوما وحقيقة: الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، جـ٣، ص : ١٠٢ وما بعدها.

(٤) انظر: السيوطى، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ٤٢، ص ١٠٥ .

كانوا يجعلون الأصل هو ما دل عليه النص، وأنه الذي يجب التمسك به، كما يؤخذ ذلك من عباراتهم المختلفة نحو "كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم"، أو "كيف نفعل ذلك مع أن النص يفيد كذا"، ولا يعدلون عن هذا الأصل إلا إذا دعت حاجة ملحة، ولا يسلمون بالتغيير إلا بعد تقليب الأمر على وجوهه، والموازنة بين مصالحه ومفاسده، حتى إذا ما بان لهم الراجح عملوا به"[١].

ومن ناحية ثالثة، فإن أحداً من الصحابة لم ينكر على عمر بن الخطاب ما أشار به، فلولا اتفاقهم على حقيقة ما أشار به، وأن مفسدة مخالفته أكبر من المفسدة المتوقعة لبادروا إلى إنكاره، ذلك أن الغاية من تشريع الإنفاق على المؤلفة قلوبهم هو إعزاز المسلمين، وأن إعطاء الأموال للمؤلفة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كان وسيلة لهذه الغاية، وبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وكثرة المسلمين أصبح عدم إعطائهم هو الذي يؤدى إلى إعزاز المسلمين "لأن إعطاءهم في حالة الكثرة والمنعة إذلال للمسلمين وإظهار لهم بمظهر الضعف والقلة، فهو يؤدى إلى عكس ما كان يؤدى إليه في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم لاختلاف ظروف المسلمين"[٢].

وإذ تكشفت بعض ملامح التكييف الشرعي لقرار إيقاف الإنفاق على المؤلفة قلوبهم، واستبان أنه لم يكن إلغاءً لنص منزل أو نسخاً له، فليس لأحد - باسم العصرية أو دعوى تجديد الأحكام دون أدنى ضابط شرعي - أن يخرج ليستشهد بفعل الصحابة في المؤلفة قلوبهم، ويعتبره - خطأً - دليلاً على إلغاء تشريع قرآني محكم، وهي دعوى لاتعي حقيقة معنى الحكم الشرعي، وضوابطه[٣].

رابعا - مقتضيات الأمن وإمكانيةالعودة إلى إعطاء المؤلفة قلوبهم :

سبق القول أن الحكم الشرعي في المؤلفة قلوبهم هو حكم غير منسوخ لكن يبقىرغم ذلك التساؤل عن قابلية تطبيقه - بعد قرار الخليفة الأول بإيقافه - من عدمه، والواقع أن ثمة اختلافاً بين العلماء حول هذا الأمر، فقد روى عن بعضهم "أنهم لا يعطون بعده، لأن الله قد أعز الإسلام وأهله، ومكن لهم في البلاد، وأذل لهم رقاب العباد، أو بعبارة أخرى لانتفاء العلة التي بمقتضاها يحق تأليف القلوب، وقال آخرون: بل يعطون لأنه صلى الله عليه وسلم قد أعطاهم بعد فتح مكة، وهذا أمر قد يحتاج إليه فيصرف

---

(١) انظر: د. محمد مصفطى شلبي، تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٧١ .

(٢) نقله د. بلتاجي عن صاحب فتح القدير. انظر: د. بلتاجي، مرجع سابق، ص ١٨٢ .

(٣) انظر الرد الوافي الذي دفع به د. بلتاجي على من قال بأن الخليفة الأول ألغى التشريع القرآني في سهم المؤلفة قلوبهم، وأنه تجرأ على أن يحكم أحكاماً تخالف بدون شك هذا التشريع، انظر:المرجع السابق، ص١٨٦-١٩١.

إليهم"[1].

والذي عليه معظم الفقهاء أن عدم نسخ الحكم يبيح إمكانية العمل به، لأن هذا العمل ليس خاصاً بعصر النبوة، بل هو عام له ولسائر أمته بعده، ولذلك قال الشافعي وأبو حنيفة بل حق المؤلفة باقٍ إلى اليوم، إذا رأى الإمام ذلك، وهم الذين يتألفهم الإمام على الإسلام، وقال مالك لا حاجة للمؤلفة الآن لقوة الإسلام"[2].

ولا خلافا حقيقيا - كما ذهب البعض - بين الأئمة الثلاثة، "إذ أن الإمام مالكاً قد نظر إلى عهده فرأى المسلمين في حال من القوة بحيث لايحتاجون إلى التأليف فانتفت علته فلم يعد هناك مؤلفة، وكان يعنى عصره بهذا الحكم، أما إذا اقتضت مصالح المسلمين التأليف، فعندئذ يوجدون ويعمل بسهمهم"[3].

ومن الحجج التي ساقها العلماء لإمكانية العودة إلى العمل بالحكم الشرعي:

١ - المعونة لصالح الدين "فلو وجدت ظروف يحتاج فيها أهل الإسلام إلى تأليف القلوب فعند ذلك يوجد المؤلفة قلوبهم، ويجب نصيبهم المشروع بالقرآن والسنة، حتى لو كان المعطون أغنياء، لأن من أهداف الصدقة معونة الإسلام وتقويته، وما كان في معونة الإسلام وتقوية أسبابه فإنه يعطاه الغني والفقير، لأنه يعطاه من يعطاه لا بالحاجة منه إليه، وإنما يعطاه معونة للدين"[4].

٢ - كسب من لا يطيعون إلا للدنيا، ولا يقدر على إدخالهم في الطاعة كرها، "فإذا كان في زمن الإمام قوم لا يطيعون إلا للدنيا، ولا يقدر على إدخالهم تحت طاعته بالقسر والغلب، فله أن يتألفهم ولا يكون لفشو - انتشار - الإسلام تأثيره لأنه لم ينفع - أي حكم المؤلفة - في خصوص هذه الواقعة"[5]، أي ما حدث في عصر أبى بكر.

٣ - كسر شوكة الحاقدين على الإسلام، فإذا كان ثمة قوم "لا رغبة لهم في الإسلام إلا النيل منه، وكان في ردتهم ومحاربتهم ضرر على الإسلام لما عندهم من العز والمنعة، فرأى الإمام أن يقيم لهم من الصدقة فعل ذلك لخلال ثلاث، الأخذ بالكتاب والسنة، والبقاء على المسلمين، وأن الإمام ليس بيائس منهم إن تمادى بهم الإسلام أن يفقهوه، وتحسن فيهم رغبته"[6].

---

(١) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ٢، ص ٣٦٥ .

(٢) انظر: د. بلتاجي، مرجع سابق، ص ١٨٥، الشوكاني، نيل الأوطار، جـ٤، ص ١٦٦ .

(٣) انظر: د. بلتاجي، مرجع سابق، ص ١٨٥ .

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ١٨٤ .

(٥) انظر المرجع السابق؛ الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، جـ٤، ص ١٦٧ .

(٦) انظر: د. البلتاجي، مرجع سابق، ص ١٨٣ .

٤ - طبيعة المنهج الحركي للدعوة، التي قد تفرض تأليف بعض القلوب، ذلك لأن هذاالمنهج سيظل يواجه في مراحله المتعددة كثيرا من الحالات التي تحتاج إلى إعطاء جماعة من الناس على هذا الوجه، إما إعانة لهم على الثبات على الإسلام، إن كانوا يحاربون في أرزاقهم لإسلامهم، وإما تقريباً لهم من الإسلام، كبعض الشخصيات غير المسلمة التي يرجى نفعها للإسلام بالدعوة له، والذب عنه هنا وهناك[١].

---

(١) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ٣، ص ١٦٦٩ .

المطلب الثاني

القيم والمصالح الأمنية في قضية الأراضى المفتوحة عنوة

وهذه القضية - التي أثارت اختلافاً في الرأي بين عدد من كبار الصحابة في خلافة عمر بن الخطاب - تتعلق بكيفية التصرف في الأراضي التي كان الفاتحون المسلمون يدخلونها بالقتال - أو بأي أسلوب آخر غير سلمى - هل يبقون عليها في أيدي أهلها ويجرون عليها الخراج؟ أم يقسمونها باعتبار دخولها في أحكام الغنائم؟.. وقد شاء الخليفة أن يحسم مادة الاختلاف بإصدار قرار منع به تقسيم هذه الأراضي، ملتزماً في هذا الإصدار القيم التي أرستها الشريعة في اتخاذ القرار السياسي، ومتحريا من ورائه تحقيق مجموعة من المصالح الأمنية للمسلمين.

ولعل من دواعى اختيار الباحث هذه القضية أنها تثبت أن التحديات التي فرضتها حركة الفتح الإسلامي لم تكن في الإعداد لها عدةً وعتاداً، بل كانت كذلك في كيفية استيعاب آثارها المختلفة التي تعدت مجرد النصر وتحصيل الغنائم أو الفيء، ودخول الناس في دين الله أفواجا لتفجر - إضافة إلى ذلك - بعض القضايا التي اختلفت بشأنها وجهات النظر بين المسلمين في صدر الإسلام، حاكماً ومحكوماً.

كذلك فهى تؤكد أن الاختلاف في الرأي حول بعض القضايا التي تمس أمن المجتمع السياسي ومستقبل حركته السياسية قد تجره إلى الإغراق في النقاش والحوار فيما لا يحمد عقباه أحيانا، وأن كل الحكمة في انتزاع القيادة الشرعية زمام الأمور بالحق للخروج من هذا الاختلاف لتوحيد الكلمة وجمع الصفوف.

كما أنها تبرهن من ناحية ثالثة على أن حسم مادة الاختلاف أو تصفية المواقف المتأزمة لا يكون بتحطيم قيم الشرع، أو سلب الأمة إرادتها في التعامل مع قضاياها الحيوية وأن الإكراه والاستبداد بالرأي واتخاذ الإجراءات التي من شأنها تأكيد هيمنة الحكم وجبروته، كل ذلك قد يضمن تسوية النزاعات المختلفة حولها ظاهريا، لكنه على المدى البعيد قد يفجر قضايا ومشكلات لا يجدى معها منطق العنف والإكراه.

والأمر في توضيح حقائق قضية الأراضي المفتوحة عنوة وقرار الخليفة الثاني بعدم تقسيمها يفترض الحديث في النقاط الأربع التالية:-

أولا - موقع الأراضي التي افتتحت عنوة من تقسيم الأراضي التي فتحها المسلمون:

هناك اجتهادات فقهية كثيرة حول هذا الموقع ومن بينها ما ذكره القاسم أبو عبيد

من أن "الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده قد جاءت في افتتاح الأرضين بثلاثة أحكام، أرض أسلم عليها أهلها فهى ملك أيمانهم وهى أرض عشر لا شئ عليهم فيها غيره، وأرض افتُتِحَتْ صلحاً على خراج معلوم فهم على ما صولحوا عليه لا يلزمهم أكثر منه، وأرض أخذت عنوة فهى التي اختلف فيها المسلمون، فقال بعضهم سبيلها سبيل الغنيمة... وقال بعضهم بل حكمها والنظر فيها إلى الإمام"[1].

أما ابن قيم الجوزية فقد ذكر أن تقسيم الأراضي التي فتحها المسلمون كان يشمل من ناحية الأرض التي أسلم عليها أهلها طوعاً من غير قتال، فلا خراج عليها، وليس فيها سوى العشر، وهذا كان في المدينة، وأرض اليمن، وأرض الطائف، وغيرها، كما كان يشمل من ناحية ثانية، ما ملك عن الكفار عنوةً وقهراً، وهذه فيها روايتان، إحداهما أنها تكون غنيمة تقسم بين الفاتحين كالمنقول، وتكون أرض عشر لا خراج عليها، والثانية أن الإمام بالخيار إن شاء قسمها، وكانت لذلك عشرية غير خراجية، وإن شاء وقفها على المسلمين وضرب عليها خراجاً يكون كالأجرة لها غير مقدرة المدة بل إلى الأبد، فهذه عشرية خراجية. أما ما كان يشمله من ناحية ثالثة فهو ما صولح عليه المشركون من أرضهم على أن تقر في أيديهم بخراج يضرب عليها، وتكون الأرض لهم، فهذا الخراج جزية تؤخذ منهم ما أقاموا على شركهم وتسقط عنهم بإسلامهم، ولهم بيع هذه الأراضي، والتصرف فيها كيف شاءوا، فإن تبايعوها بينهم كانت على حكمها في الخراج، وإن بيعت لمسلم سقط عنه خراجها، وإن بيعت لذمى قيل لا يسقط خراجها لبقاء كفره، وقيل يسقط لخروجه بالذمة من عقد من صولح عليها. وأما ما كان يشمله من الناحية الرابعة فهو الأرض التي جلا عنها أهلها فخلصها المسلمون بغير قتال، فهذه حكمها حكم العنوة، تترك وقفا ويضرب عليها خراج يكون أجرة لمن تقع في يده من مسلم وكافر، ولا تتغير بإسلام ولا ذمة، وأخيراً فإن تقسيم الأراضي في نظر ابن قيم الجوزية كان يشمل خامسا الأرض التي صولح أهلها على نزولهم عنها فتكون ملكاً للمسلمين، وتُقَر في أيديهم بالخراج فحكم هذه الأرض أيضا حكم أرض العنوة، إنها تعتبر وقفا للمسلمين وتقر في أيديهم بالخراج، ولا يسقط هذا الخراج بالإسلام، ولا يمنعون من المناقلة فيها، ويكون ذلك مناقلة عن حق الاختصاص[2].

ويأتى الماوردى ليذكر أن "ماعدا الحرم والحجاز من سائر البلاد فأربعة أقسام، قسم أسلم عليه أهله فيكون أرض عشر، وقسم أحياه المسلمون فيكون بما أحيوه معشورا،

(١) انظر: القاسم أبوعبيد، الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨١، ص٥٧.

(٢) انظر: ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، حققه وعلق حواشيه د. صبحى الصالحي، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣، جـ١، ص ١٠١ وما بعدها.

وقسم أحرزه القائمون عنوة فيكون معشرا، وقسم صولح أهله عليه فيكون فيئا يوضع عليه الخراج، وهذا القسم ينقسم قسمين أحدهما ما صولحوا على زوال ملكهم عنه فلا يجوز بيعه، ويكون الخراج أجرة لا تسقط بإسلام أهله، فتؤخذ من المسلم وأهل الذمة، والثاني ما صولحوا على بقاء ملكهم عليه فيجوز بيعه، ويكون الخراج جزية تسقط بإسلامهم ويؤخذ من أهل الذمة ولا يؤخذ من المسلمين"[1].

ونظرة إلى هذه الآراء الفقهية يمكن ملاحظة الآتي : -

١ - أن تقسيم الأراضى التي فتحها المسلمون عنوة يدخل في إطار التقسيم الفقهي للنطاق الاقليمي للأراضي التي كانت تحت أيدى المسلمين منذ عصر النبوة، والواضح أن هذه الأراضي التي فتحت بصفة عامة، والتي فتحت عنوة بصفة خاصة احتلت جزءاً كبيراً من هذا التقسيم، وهذا يدل على أن المجتمع المسلم بلغ من الحيوية والفاعلية في أداء وظيفته الحضارية مبلغاً جعله يتعامل مع بدائل نشر الدعوة - إما من حيث قبولها، أو من حيث دفع الجزية، أو من حيث قتال الصادين عنها - بحرية وسعة؛ نتيجة قدرته على توفير الإمكانات اللازمة لتنفيذ كل بديل وضمان متطلبات تحقيقه.

٢ - أن بعض الفقهاء حينما أرجعوا أحد بدائل التصرف في الأراضي التي فتحت عنوة إلى الإمام المسلم، وحينما أوكلوا إليه بموجب هذا البديل الاختيار بين النزوع إلى تقسيم هذه الأراضي، أو عدم تقسيمها إنما ألقوا عليه أمانة الاختيار والحكم وفق ما يراه وينظره، لا باعتبار أهوائه أو مصالحه الخاصة، وإنما باعتبار مقاصد الشريعة في رعاية مصالح الأمة.

٣ - أن تنوع هذه الآراء - رغم الاختلاف المذهبي الفقهي الذي ينتمي إليه صاحب كل رأي - إذا ما أضيف إليه التكييف الشرعي لاجتهاد الخليفة الثاني في قضية تقسيم الأراضي التي فتحت عنوة، وكيف أثر هذا الاجتهاد على رؤية الفقه الإسلامي لهذه القضية بعد ذلك، إنما يثبت بما لايدع مجالا للشك أن هذا الفقه - على تنوع مذاهبه - لم يحلق - ولا ينبغي أن يحلق - في خيالات أو قضايا مختلفة بعيدا عن واقع المسلمين، قدر ما يتعانق معه ليأخذ به إلى خيارات متعددة تطلق حركته، وترشدها، وتعالج أزماتها على هدى من منهج الشريعة وأحكامها[2].

---

(١) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٧٢ .

(٢) انظر في أولاً سمة الواقعية للفقه الإسلامي،د.محمد مصطفى شلبي، الفقه الإسلامي،مرجع سابق،مواضع متفرقة،د.يوسف القرضاوى،عوامل السعة والمرونة في الشريعة،مرجع سابق،ص٧٥ وما بعدها،وللمؤلف نفسه انظر:"الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد"،المسلم المعاصر، العدد الثالث،رجب١٣٩٥-يوليو١٩٧٥،ص٣٩ وما بعدها، العدد الرابع، شوال -ذو الحجة١٣٩٥-اكتوبر-ديسمبر١٩٧٥،ص٢٩وما بعدها.

٤ - أن اختلاف الفقهاء في قضية الأراضي التي فتحت عنوة كان له أثره في نظرتهم إلى كيفية التعامل معها، وترتيب الحكم الشرعي عليها، فالذين رأوا تقسيمها اعتبروها من قبيل الغنيمة، ومن ثم تكون أرض عشر لا خراج عليها، والذين رأوا عدم تقسيمها اعتبروها من قبيل الفئ، ومن ثم تكون أرض خراج غير مقدرة المدة، وكلا الفريقين استند إلى واقعة عمر بن الخطاب وخبرته في التعامل مع هذه المسألة، واعتبروها - الواقعة والخبرة - منطلقا في الدفع بحججهم، إما بنقل رأي الخليفة في هذه المسألة، أو بنقل آراء بعض الصحابة الذين خالفوه، كما سيرد لاحقا.

٥ - أن الحكم في قضية الأراضي التي فتحت عنوة يثير بالمقابل قضية أخرى تتعلق بمآل هذا الحكم فيما لو أخذت هذه الأراضي مرة أخرى عنوة من المسلمين، هل يظل يسري عليها لأنها - وإن أخذت - أرض تابعة للمسلمين، أم يسقط عنها بسريان أحكام أخرى غير إسلامية عليها؟ والإجابة سيتم التعرض لها في حينه.

ثانيا - بداية إثارة قضية تقسيم الأراضي :

يقتضي الحديث عن بداية إثارة هذه القضية مناقشة أمرين، أولهما خاص بكيفية الإثارة أصلا، والثاني مرتبط بدلالاتها. فأما كيفية إثارتها، فهنا تتعدد الروايات التاريخية ويمكن تصنيف أهمها بين تلك التي أرجعت بداية الإثارة إلى عاصمة الخلافة وتلك التي أرجعتها إلى بعض أطرافها.

فأما التي أرجعت البداية إلى عاصمة الخلافة فهناك رواية ذكرت أن جيش العراق لما قدم على عمر بن الخطاب من قبل سعد بن أبي وقاص، جمع الخليفة كبار الصحابة، وشاورهم في تدوين الدواوين، وتقسيم العطاء بين المسلمين - كل حسب سابقته وهجرته - والتصرف في الأراضي التي أفاء الله على المسلمين من أرض العراق والشام، فكان الاختلاف، على ما سيرد[1]، وثمة رواية أخرى ذكر فيها أن الصحابة وجماعة من المسلمين أرادوا من الخليفة عمر بن الخطاب أن يقسم الشام، كما قسم الرسول صلى الله عليه وسلم خيبر، فرفض وقال "إذاً أترك من بعدكم المسلمين لاشئ لهم"[2].

وأما الروايات التي أرجعت بداية إثارة قضية تقسيم الأراضي إلى بعض أطراف الخلافة فمنها رواية مفادها أن الخليفة لما قدم الجابية أراد أن يقسم الأرض بين المسلمين

---

(١) انظر: أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٣-١٤؛ د. محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٥١-٥٢.

(٢) نفس المرجعين السابقين، وانظر رواية مشابهة للقاسم أبي عبيد في الأموال، مرجع سابق، ص ٥٩-٦٠.

فأشار عليه معاذ بن جبل بعدم فعله لمصلحة المسلمين، ومن بعدهم وأشار عليه أن ينظر أمرا يسع أولهم وآخرهم[1]، وهناك رواية ثانية ذكر فيها أنه لما فتحت مصر بغير عهد قام الزبير إلى عمرو بن العاص، وطلب منه تقسيم أرضها، فرفض، فكتب عمرو إلى الخليفة، فثبته على عدم تقسيمها[2]، وثمة رواية ثالثة فحواها أن المحاربين طلبوا من سعد ابن أبي وقاص يوم فتحت العراق أن يقسم بينهم ما فتحوه، فرفض، فكتب هو الآخر إلى الخليفة، فأشار عليه بمثل ما أشار على عمرو بن العاص، وأمره بتقسيم الغنائم المنقولة من السلاح والثياب[3]، وتبقى رواية أخيرة مضمونها أن المحاربين بعد فتح الشام طلبوا من أبي عبيده بن الجراح أن يقسم بينهم المدن وأهلها، والأرض وما عليها، فكان الرأي الأخير للخليفة، الذي أمر أبا عبيده بمثل ما أمر به سابقيه من قادة الأطراف[4].

ثالثا - اتخاذ القرار بعدم تقسيم الأراضي:

مر اتخاذ قرار عدم تقسيم الأراضي بعدة أطوار تتمثل في استشارة بعض كبار الصحابة، واستشارة نفر من المهاجرين والأنصار خاصة، ثم العودة إلى بقية المسلمين لاقناعهم بالقرار الأخير، إلى أن انتهى الأمر بالإرسال إلى الأطراف لتنفيذ القرار[5].

تذكر الوايات التاريخية أن عمر بن الخطاب لما استشار نفرا من كبار الصحابة في تقسيم الاراضي أبوا إلا التقسيم، لأن هذه الأراضي هى - في رأيهم - من حقوقهم بموجب أحكام الغنيمة، ولا ينبغي للخليفة أن يوقف حقوقهم فيها ليحبسها عنهم، ويمنحها للمسلمين وأتباعهم من بعدهم، وهم الذين لم يحضروا فتح هذه الأراضي، و لم يجاهدوا في سبيل الله مثلهم، لكن الخليفة رأى أن تظل الأراضي دون تقسيم على أن يفرض عليها الخراج، وكانت حجته أن الأراضي لو قسمت على الفاتحين فلن يجد المسلمون من بعد ذلك شيئا يتعيشون منه فيهلكون، فضلا على أن ذلك يحول دون إيجاد مصدر للإنفاق على الثغور، وتقوية الحصون للدفاع عن أطراف الخلافة، كما أن الأراضي لو قسمت فإن سكانها الأصليين - خاصة الذرية الصغيرة والأرامل - مآلهم الهلكة لأنهم لن يجدوا ما يتعيشون منه وقد سلبهم الفاتحون مصادر هذا العيش، ثم إن

---

(١) انظر: القاسم أبوعبيد، مرجع سابق، ص ٦١ .

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٦٠ .

(٣) انظر: القاسم أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٦٠؛ أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، مرجع سابق،جـ١، ص ٢١٦ .

(٤) انظر: د. محمد بلتاجى، مرجع سابق، ص ١٣٢ .

(٥) استخلص الباحث هذه الأطوار من: أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٣ وما بعدها، ابن الجوزى، تاريخ عمر، مرجع سابق، ص ١١٢، علاء الدين على المتقى، مرجع سابق، جـ٤، ص ٥٥٥، ص ٥٧٣، د. محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص١٥١-١٥٢، د.محمد بلتاجي، مرجع سابق،ص١٣٢-١٣٤.

تقسيم الأراضي وقد أفضى إلى تقسيم المسلمين إلى فريق يجد ما يتعيش به، وآخر لايجده سينتهي إلى تفجر النزاع والخلاف بين الفريقين، وقد يؤول ذلك إلى قتال وإراقة دماء بين المسلمين كقول الخليفة "فما لمن جاء بعدكم من المسلمين، فأخاف أن تفاسدوا بينكم في المياه، وأخاف أن تقتلوا"[1].

فلما اختلف الصحابة مع الخليفة في الرأي واستند كل إلى حجته، أشاروا عليه باستشارة نفر من المهاجرين، ونفر من الأنصار – وهنا يبدأ الطور الثاني – ففعل الخليفة، بيد أن المهاجرين اختلفوا فيما بينهم، أما الأنصار فقد وافقوه وأقروا رأيه في عدم تقسيم الأراضي حتى قالوا "الرأي رأيك، فنعم ما قلت، وما رأيت، إن لم تشحن هذه الثغور، وهذه المدن بالرجال، ويجر عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم"[2]، أما وقد استبان للخليفة أن ثمة اتفاقا بين غالبية كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار على رأيه، كان عليه أن يؤلف قلوب بقية الصحابة ومن تابعهم – ممن أبوا إلا التقسيم – وهنا يأتي الطور الثالث.

فقد حاول الخليفة إقناع هؤلاء البقية – وبالذات ممن أصروا على تقسيم أرض السواد خاصة[3] – وكان أشدهم في ذلك الصحابي بلال بن رباح، لكن عبثا ذهبت محاولته خلال يومين أو ثلاثة، حتى جاءهم بحجة من القرآن الكريم في سورة الحشر[4]، لكن يبدو أنهم ظلوا على رأيهم، حتى قيل إن ما أصاب المسلمين من الطاعون – في خلافة عمر – كان بسبب ذلك الاختلاف[5]، بيد أن ذلك لم يمنع الخليفة من اتخاذ القرار، بل أجمع على ترك التقسيم – كما ذكر أبو يوسف – وجمع خراج الأرض[6].

وفور إصدار القرار أرسل الخليفة إلى قواده يعلمهم بما هو ألزم فيما سألوا عن تقسيم الأراضي، وإن اختلفت الروايات أحيانا في تفاصيل ومضمون هذه الرسائل[7].

---

(١) انظر: ابن الجوزى، تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ١١٢ .

(٢) انظر: أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٤-١٥ .

(٣) "والسواد هى أرض كسرى التي فتحها المسلمون في خلافة عمر بن الخطاب من أرض العراق، سمى سوادا لسواده بالزرع والأشجار.." انظر مزيدا من التفاصيل في الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٧٢-١٧٣، ابن الجوزئ، تاريخ عمر، مرجع سابق، ص ١١٢-١١٣ .

(٤) الآيات (٥ - ١٠) .

(٥) انظر ما أورده أبو يوسف، مرجع سابق، ص١٣-١٤؛ وانظر أيضا:القاسم ابو عبيد، مرجع سابق،ص٦٠.

(٦) انظر: ابو يوسف، مرجع سابق، ص ١٣-١٤ .

(٧) انظر بعض هذه الرسائل في: ابن الجوزي، تاريخ عمر، مرجع سابق، ص ١١٢ - ١١٣؛ أبو يوسف، مرجع سابق، ص ٨١-٨٢؛ القاسم أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٦٠؛ د. محمد حميد الله، مرجع سابق، ص ٢٣٩؛ أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، ص ص ٢١٧-٢١٨، د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص ١٣٥-١٣٦ .

ويمكن انطلاقا من هذه الأطوار الخروج ببعض الدلالات التي تؤكد مدى الترابط الوثيق بين قيم ومقاصد الشريعة من جهة وبين تحقيق مصالح الأمة من جهة أخرى في قرار الخليفة بعد تقسيم الأراضي ومن ذلك:-

١ - أن جملة المصالح الأمنية التي استند إليها الخليفة - والذين وافقوه على رأيه - في اتخاذ هذا القرار يمكن تصنيفها بين نمطين، أولهما نمط المصالح الداخلية وأهمها سد الطريق على الخلاف والقتال بين المسلمين، وضمان توافر مصادر ثابتة لمعايش البلاد والعباد، وتوفير الحاجات المادية اللازمة للأجيال اللاحقة من المسلمين، وثانيهما نمط المصالح الخارجية والتي يتمثل أهمها في توفير ما يسد ثغور المسلمين، وسد حاجتها من الرجال والمؤن، والقدرة على تجهيز الجيوش بما يستلزمه ذلك من كفالة الرواتب وإدرار العطاء، وتمويل الإنفاق على العتاد والسلاح، وترك بعض الأطراف لتتولى مهام الدفاع عن حدود الدولة وأراضيها، اعتمادا على ما لديها من خراج[1].

والذي يجب ملاحظته في هذه المصالح من ناحية أن الخليفة أراد أن يضع بقراره دعائم ثابتة لأمن المجتمع السياسي ليس في عصره فقط، بل وفيما يليه من عصور بعده، وعباراته - من مثل "فكيف بمن يأتي من المسلمين"، و"كرهت أن يترك المسلمون" التي توحي بنظرته المستقبلية لهذا الأمن الشامل - تشهد على ذلك، ومن ناحية ثانية أن تطور الأحداث السياسية في عصر الخليفة الثاني أثبت صواب وصدق ما قرره[2]، وقد لا يكون من قبيل التجاوز إن قيل - وفقا لرؤية

---

(١) تكشف جملة الأقوال التي رويت عن الخليفة بعض جوانب هذه المصالح وغيرها، ومن ذلك قوله: "تريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شئ". انظر: القاسم أبوعبيد، مرجع سابق، ص ٦٠. وقوله "لولا أنى أترك المسلمين يبابا - لاشئ لهم - ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر". انظر: ابن الجوزى، تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ١١٢. وقوله "لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية إلا قسمتها سهمانا كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر سهمانا، ولكنى أردت أن يكون جزية تجرى على المسلمين، وكرهت أن يترك المسلمون لاشئ لهم". انظر: علاء الدين على المتقى، مرجع سابق، جـ٤، ص ٥٥٥. وقوله "فإذا قسمت أرض العراق بعلوجها... فما يسد به الثغور، وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أهل الشام والعراق" انظر: د. محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٥٢، د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص ١٣٣. وقوله "وقد رأيت أن أحبس الأرضين بعلوجها، وأضع عليها فيها الخراج، وفي رقابهم الجزية يؤدونها فتكون فيئا للمسلمين، المقاتلة والذرية، ولمن يأتى من بعدهم، أرأيتم هذه الثغور لابد لها من رجال يلزمونها، أرأيتم هذه المدن العظام كالشام والجزيرة والبصرة ومصر، لابد لها من أن تشحن بالجيوش، وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء اذا قسمت الأرضون والعلوج". انظر: أبويوسف، مرجع سابق، ص ١٤-١٥، د. محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، مرجع سابق، ص ٥٣. وقوله "فكيف بمن يأتى من المسلمين فيجدون الأرض بعلوجها قد اقتسمت، وورثت عن الآباء، وحيزت". انظر: أبويوسف، مرجع سابق، ص ١٤، د. بلتاجي، مرجع سابق، ص ١٣٢.

(٢) انظر: ما أورده أبو يوسف تأكيدا لذلك في الخراج، مرجع سابق، ص ٢٩.

الباحث – أن تداعى هذا القرار بعد انتشار كبار الصحابة في أطراف الدولة إبان عصر الخليفة الثالث عثمان بن عفان كان من بين العوامل التي عجلت بتردى الأمور في خلافته[1].

٢ – أن تعدد أطوار اتخاذ القرار بعدم تقسيم الأراضي قد أكد أمرين أولهما أن بعض القرارات المهمة التي تمس المصالح الجوهرية للمسلمين قد تأخذ من الجهد والوقت الكثير، كما أنها قد تتطلب قدرا من الأناة في تبادل الحجج والبراهين، دون أن يتيح ذلك مجالا للخلاف وتعميق هوة الانقسام أحيانا، أو يفوت بابا من أبواب تحقيق بعض المصالح الخاصة بأمن الأمة في حاضرها ومستقبلها. والأمر الثاني أن بعض القرارات المهمة التي قد تخرج بعد عسر النقاش والحوار، والبداية المتعثرة لهما، يفرض على الحاكم الشرعي أن يكون أول المسلمين وآخرهم جهدا في السعى إلى تضييق هوة الخلاف، والتقريب بين وجهات النظر المتعارضة لكى يصل بالمسلمين إلى الحكم الشرعي فيما هو متنازع بشأنه.

٣ – أن تبادل الرأي والاجتهاد بين الخليفة والصحابة الذين لم يوافقوه على رأيه، وارتكان الكل في ذلك إلى النصوص المنزلة في اجتهاده يثبت أن الفيصل في إبداء الآراء في القرارات السياسية عامة والتي تمس مصالح المسلمين بصفة مباشرة خاصة، هو أن تجئ هذه الآراء مستندة إلى النصوص المنزلة، أو ما ينبنى أو يتفرع منها من مصادر أخرى لا تخرج عن أحكامها في محتواها ومبرراتها.

٤ – أن لجوء الخليفة إلى استشارة أهل السابقة من كبار الصحابة العلماء في فقه الأحكام ومصادر الشرع، واستجابتهم بإخلاص النصح له، يؤكد أن أهل الشورى لهم مواصفات خاصة تميزهم، فالذين يستشارون هم أهل الفقه والفهم والورع والدراية، الواعون لدورهم، أنهم بعبارة أدق الذين لا إمعية في آرائهم، ومن دأبهم توطين أنفسهم على قول الحق وفعله، غير خائفين في ذلك لومة لائم، من حاكم أو غيره.

٥ – ثم يبقى القول أن ما حدث للخروج بقرار عدم تقسيم الأراضي، يظل نموذجا لكيفية التعامل وفق آداب الحوار وأخلاقيات مناقشة القضايا، وتقليب أوجهها المختلفة، ابتداء بمرحلة التفكير في اتخاذ القرار بعدم تقسيم الأراضي – بصفة مباشرة أو غير مباشرة – وعلى رأسهم الخليفة لم يخرج على هذه الآداب رغم اختلاف اجتهاداتهم بشأنه.

---

(١) انظر: مزيدا من التفاصيل في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٢٣٨-٢٣٩.

رابعا – نظرة في التكييف الشرعي لقرار الخليفة :

ثمة رأيان يتنازعان التكييف الشرعي لقرار الخليفة بعدم تقسيم الأراضي، **فهناك رأي** من ذهب إلى أن هذا القرار هو نوع من الاجتهاد في فهم أحكام الغنيمة ولا يخرج عن نطاقها، خاصة وأن الخليفة قد سلم للمخالفين له بأحقيتهم في التقسيم، كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم في بعض الأراضي التي فتحت عنوة، استناداً إلى آية الغنيمة[1]، ولكنه بيَّن المانع فيما روى عنه من أقوال سبق ذكرها، وقد رجح أصحاب هذا الرأي رأيهم بعدة حجج، أولاها أن حكم الغنيمة هو التقسيم لما ورد في القرآن، ولما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم عقب فتح خيبر عنوة، والخليفة لم يبعد عن هذا الحكم، بدليل اعترافه بأن ما ذهب إليه إنما هو رأى لا نص فيه، وبدليل قوله: "لولا أن أترك الناس ببابا -ليس لهم من شئ- ما فتحت عليَّ قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر، ولكن أتركها خزانة لهم يقتسمونها". والحجة الثانية أن الخليفة كان قد هم بتقسيم أرض السواد، وما أقدم على ذلك إلا وهو يعلم أنها تجرى عليها أحكام الغنيمة لولا أن الصحابي معاذ بن جبل - كما سبق - نصحه بعدم تقسيم الأراضي، وأشار بضرب الخراج عليها. والحجة الثالثة أن ما روى عن احتجاج الخليفة ببعض آيات سورة الحشر، هو تكليف ظاهر لا تقبله بلاغة القرآن، لأن هذه الآيات نزلت في أحكام الفئ فكيف يحتج الخليفة بها في أحكام الغنيمة، خاصة وأن الأثر المروى عن الخليفة مقدوح في عدالة راوية، أما لو صح الأثر، فيكون احتجاج الخليفة بآيات الفئ من ناحية تأييد رأيه بالتعليل المذكور فيها وهو أن لا يكون متداولا بين الأغنياء ويحرم منه الفقراء، وهذا يلتقى مع تعليله المنقول عنه في الآثار الكثيرة، لا من جهة أنه جعل هذا النوع من المال الذي تنازعوا فيه وهو الغنيمة من جنس المال المذكور في تلك الآيات وهو الفئ، والاحتجاج على هذا الوجه سائغ لا يتعارض مع قول الخليفة أنه رأى، كما لا يتنافى مع سياق الآيات، وسبب نزولها[2].

أما الرأي الثاني في تكييف قرار الخليفة بعدم تقسيم الأراضي التي فتحت عنوة فهو رأي من مال إلى القول بأن حكم الأراضي التي لم يقسمها الخليفة هو حكم الغنيمة لا حكم الفئ، وهو ما ذهب إليه الرأي الأول، بيد أن هذا الرأي أقام هذا الحكم على أساس مصالح الأمة، وأن الخليفة اختار أحد بديلين بما يتفق وتحصيل هذه المصالح، فكان هذا الرأي جعل الحكم في الأراضي المفتوحة عنوة يدور مع مصالح الأمة، فإن اقتضى التقسيم قسمت، وإلا لم تقسم، ومن حجج هذا الرأي أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم في التصرف في الأراضي التي فتحها المسلمون عنوة في عصره، فبعض هذه

---

(١) في سورة الأنفال، الآية ٤١ .

(٢) انظر: د. محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام..، مرجع سابق، ص ٥١ وما بعدها.

الأراضي قسمها كأرض بني قريظة، وبعضها طبق عليها حكم الغنيمة وتركها لأهلها يزرعونها على أن لهم نصف الثمار، وللمسلمين نصفها كأرض خيبر، وأرض وادى القرى، بعد فتحها عنوة بقتال، وبعضها الثالث فتح عنوة ولكنه تركها بأيدى أهلها، و لم يجعل للفاتحين فيها أي حق، ولا يمكن للرسول صلى الله عليه وسلم مخالفة حكم مقرر في القرآن الكريم، كما أن توقف كبار الصحابة، ورفضهم التصرف في الأراضي المفتتحة حتى يستفتوا الخليفة يأتى مدعما لهذا الأمر البدهي. ومن ناحية أخرى، أن مفهوم الغنيمة هو كل ما يغنمه المسلمون من أموال الذهب والفضة والجوهر وغيرها، وليس منه الأراضي المفتتحة، بيد أن ذلك لا يعنى أن الإسلام قد ترك هذه الأراضي بلا تشريع، وإنما رد هذا التشريع إلى الاجتهاد في حدود ضوابط المصلحة الشرعية، لأن تشريعها يقع ضمن الأمور التي وضعت لها قواعد عامة - لا تفصيلية - ترك للمسلمين صياغة تفاصيلها بحسب اجتهادهم، وتحريهم الحق والصالح العام[1].

(١) انظر: د. محمد بلتاجى، مرجع سابق، ص ١٣٢-١٣٣.

المطلب الثالث

القيم والمصالح وقرار الاستخلاف السياسي

والقرار الذي يعنيه الباحث هو قرار عمر بن الخطاب بالاستخلاف من بعده وفق نظام محدد صاغه، وأوصى باتباعه وكفالة الضمانات التي تخرج به إلى حيز التنفيذ، وصولا إلى اختيار خليفة المسلمين بعده، ويجيء اختيار هذا القرار مبرراً من خلال أنه يقدم المثل ويعطى النموذج لقيادات المسلمين في كيفية التفكير في حل مشكلة الاستخلاف السياسي، والدفع في سبيل ذلك بما يتفق وفقه الواقع، لقد كان قرار الخليفة الثاني استمرارا للقدرة على التصدي لمشكلة الوجود السياسي التي كانت تتفجر بفعل الفراغ القيادي لجماعة المسلمين في عصر الخلافة الراشدة، وهذا يعنى أن اجتهاد الخليفة الثاني لم يكن إلا الخط الثالث في سلسلة الخطوط التي اتبعت لحل مشكلة الاستخلاف على السلطة منذ عصر النبوة، أما الخط الأول فقد جاء عقب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، لما تولى المهاجرون والأنصار التصدى لهذه المشكلة باختيارهم الخليفة الأول، حين أن الخط الثاني تمخض عن اجتهاد الخليفة أبى بكر لما آثر استخلاف عمر بن الخطاب ليكون قائد الجماعة السياسية بعده[1].

ومن ناحية أخرى فإن هذا القرار إنما يضع حدوداً وضوابط لكيفية الاجتهاد وللاقتداء بالسنة النبوية، وسنة الخلفاء الراشدين في صياغة أسلوب الاستخلاف السياسي، إذ يكشف القرار - كما سيرد - عن إرادة الخليفة الثاني ورغبته في أن يجمع بين هاتين السنتين ليحقق للمسلمين خير الاقتداء بهما، والسير على نهجهما قيما ومبادئ، وإن لم يستلزم ذلك اقتباس نفس الأشكال النظمية، التي ظهرت من قبل، والتي قد يفرض فقه الواقع تغييرها.

كما أن القرار يؤكد أن القيم الإيمانية والمقاصد الشرعية - دون تفريط أو إفراط - إنما هي الضوابط الأساسية في كل استخلاف سياسي يتحرى المجئ في ظلال الإسلام وأصوله، أما مضادات القيم والمنافع الدنيوية فلا مجال لها في الاستخلاف السياسي، في الإسلام، ذلك أن الاستخلاف أمانة ورعاية، ومضادات القيم والمنافع الدنيوية إذا تحكمت في عملية الاستخلاف لا ينتج عنها إلا تضييع أمانته وتبديد رعايته، وإذا ضيعت الأمانة لم تبق إلا الخيانة، وإذا بددت الرعاية لم يبق إلا الإهمال، وكلاهما من آفات تولى السلطة في المنهج الإسلامي.

---

(١) انظر تفاصيل الاستخلاف في كلا الخطابين في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ٥٥ وما بعدها، ص ٦٩ وما بعدها.

وسوف يتم التعرف على أبعاد هذا القرار من خلال الآتي:-

أولا - الخليفة ومأزق الاختيار للخلافة :

تذكر الروايات التاريخية أن الخليفة الثاني لما أشير عليه أن يستخلف من بعده - ليحسم مشكلة الاختيار السياسي التي تفجرت من قبل منذ عصر النبوة - قال: "إن استخلف فقد استخلف من هو خير مني، وإن أترك فقد ترك من هو خير مني، ولن يضيع الله دينه"[١]، هذا القول رغم إيجازه يلخص بعض ملامح الحيرة، أو صعوبة الاختيار التي استبدت بالخليفة لما وضع أمام مشكلة الاستخلاف، أما بقية هذه الملامح فمن شواهدها أنه كان في بعض الأحيان يرفض التفكير في الاستخلاف، ولذلك رد اقتراح بعض الذين أشاروا عليه باستخلاف ابنه عبدا لله بن عمر[٢].

وكان من شواهدها أيضا أنه لما كان يسأل عن رفض الاستخلاف يدفع بأنه لا يريد أن يتحمل أمر الخلافة حيا بالمساءلة عن حقوقها وأمانتها حفظا ورعاية، أو ميتا بالمساءلة عن أعماله، وأعمال من استخلفه على المسلمين بعده[٣].

كما كان الخليفة في بعض الأحيان يرى الاستخلاف أمراً ضروريا، ولذلك أشار على بعض المسلمين أن يعهد إليهم بالخلافة بعده، كما فعل مع عبدالرحمن بن عوف، الذي امتنع منها لما سأل الخليفة إن كان يشير عليه بذلك أم الأولى تركها، فأوصاه بتركها، وعدم الجهر بذلك حتى يعهد إلى الصحابة الذين توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو راض عنهم[٤].

كذلك ذكرت بعض المصادر أن الخليفة كان يتمنى في بعض الأحيان وجود بعض الصحابة ليوليهم الخلافة، لما رآه فيهم من جداره واستحقاق، لقد تمنى أن يكون أبوعبيدة حيا، وكذلك أبوسلمة - الصحابيان- ليولى أحدهما السلطة، لأن الأول أمين الأمة، ولأن الثاني كان شديد الحب لله، على حد قوله فيهما[٥]. وأخيرا فمن شواهد الحيرة التي وقع الخليفة فيها قبل استخلافه إقلاعه عن الهم بتولية على بن أبى طالب، بعد أن طالبه المسلمون بأن يعهد إليه عهداً من بعده، ويبدو أن وراء إحجامه عن ذلك - رغم إخباره أن عليا أحرى المسلمين بأن يحملهم على الحق - أنه أشفق على نفسه من عاقبة الاختيار بدليل قوله: "وددت أن أنجو منها، لا لي، ولا على"[٦]. ويأتى التساؤل

---

(١) انظر: ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٠،جـ٥، ص ٢٥٠ .

(٢) انظر: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق،جـ٤، ص ٢٢٨ .

(٣) انظر: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، جـ٤، ص ٢٢٨ .

(٤) انظر: تاريخ ابن خلدون، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٢٥ .

(٥) انظر:الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، جـ٤، ص ٢٢٦؛ وانظر أيضا: Muir, Op.Cit., P. 204.

(٦) انظر: العقاد، مرجع سابق، ص ١٥١ .

عن حقيقة هذه الحيرة له ما يبرره.

من ناحية فإن الخليفة - من حيث أدرك أنه في مقام التحرى للحق - كان يعلم أنه يجب عليه إخلاص النصح للمسلمين، وإلا كان غاشا لرعيته، والغش له سوء العاقبة، ولذلك كان يقول بنفسه: "من استعمل رجلاً لمودة، أو لقرابة لا يشغله إلا ذلك فقد خان الله ورسوله والمؤمنين"[1].

ومن ناحية ثانية فإن الخليفة لم يكن يساوره شك في أن النموذجين اللذين سبقاه في الاستخلاف بعد عصر النبوة، وبعد أبى بكر، كانا يلتزمان قيم الشرع ومقاصده، ومن هنا تملكه الحرص على أن لايبدو باتباع أحدهما رافضا للآخر فيفقد ميزة الاقتداء بهما معا، ولذلك كان يقول: "إن مثلى ومثل صاحبي كثلاثة نفر سلكوا طريقا فمضى الأول وقد تزود زاداً فبلغ، ثم اتبعه الآخر فسلك طريقا فأفضى إليه، ثم اتبعهما الثالث، فإن لزم طريقهما ورضى بزادهما لحق بهما، وكان معهما، وإن سلك غير طريقهما لم يجامعهما أبدا"[2].

ويلحق بذلك أن الحيرة قد تكون شيئا طبيعيا يلازم بعض القرارات التي يكتنف اتخاذها في البداية عدم وضوح الرؤية، وإبهام النتائج وردود الأفعال، نظرا لأن مثل هذه القرارات غالبا ما تكون معقدة التركيب، ومتعددة الأبعاد والمكونات، ولذلك قد تمر بمراحل كثيرة بين التقلب والتحول حتى يبدو الأمر معها وكأنه لا قرار في البداية، مع أن العكس قد يكون هو الصحيح في النهاية[3].

ثانيا - تصور الخليفة النهائي لحل مشكلة الاستخلاف :

أقام الخليفة عمر بن الخطاب تصوره لحل مشكلة الاستخلاف على أساس الجمع بين أسس اختيار القيادة التي تمخضت عن تجربتي ما بعد عصر النبوة، وما بعد خلافة أبى بكر، وقد جاء مضمون هذا التصور في مجلس للشورى جمع خلاله كبار الصحابة وقال "عليكم هؤلاء الرهط الذين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم من أهل الجنة. سعيد بن زيد، ولست مدخله، ولكن الستة على بن أبى طالب، وعثمان بن عفان، ابنا عبدمناف، وعبدالرحمن بن عوف، وسعد بن أبى وقاص، خالا رسول الله صلى الله عليه وسلم، والزبير بن العوام، حوارى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وطلحة الخير ابن عبيدالله، فليختاروا رجلاً، فإذا ولوا واليا فأحسنوا مؤازرته وأعينوه. إن ائتمن أحدا

---

(1) انظر: ابن الجوزى، تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ٩٥ .

(2) انظر: المرجع السابق، ص ١٦٦، ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، جـ٢، ص ٥٠٥ وما بعدها، ابن سعد، مرجع سابق، القسم الأول من جـ٣، ص ٢٠٧ .

(3) انظر في الطبيعة المركبة للقرار السياسي: د. حامد ربيع، نظرية التطور السياسي، مرجع سابق، ص ٣٠.

منكم فليؤد إليه أمانته"[1] .

والمتأمل في هذا التصور على إيجازه يتوقف عند ثلاثة أمور مهمة تتمثل في التالي:-

١ - أساس الجمع بين تجربتي الخلافة في هذا التصور:

حرص الخليفة على ترك بعض السعة للمسلمين في عملية الاختيار، فلم يحدد أحدا بعينه ليكون الخليفة بعده، وبالتالي لم يكن ثمة مجال لأن يوصى باختياره من بعده، كما فعل الخليفة الأول بعد أن اختاره بعده للخلافة، كذلك لم يشأ الخليفة أن يدع الأمر في غاية السعة بل ضيق حدودها، و لم يترك المسلمين ليقرروا ما يشاؤن، فيعودون إلى مزالق ما حدث يوم السقيفة، وإنما حصر الاختيار في أولئك الستة الذين ذكرهم دون بقية المسلمين، وهنا تبرز عدة ملاحظات. أولاها أن الخليفة الثاني باعد بين ابن عمه سعيد ابن زيد وبين الخلافة رغم سابقته في الإسلام، لأنه خشى أن تراعى فيه قرابته منه فيوليه المسلمون. والثانية أنه لما أوصى أن يدخل ابنه عبدا لله بن عمر في مجلس الشورى[2]، لم يجعل له نصيبا في الاستخلاف، بل جعله أداة للنصح والتوجيه والترجيح بين الصحابة حال اختلاف آرائهم كما سيرد، ومعنى ذلك أن الخليفة أخرج أهله من الخلافة - سواء بإخراج سعيد بن زيد، وابنه عبدا لله - ليظهر مدى التحرز والدقة في تحري الاختيار بعيداً عن الميل أوالمحاباه، أو توريث السلطة. أما الملاحظة الثالثة فهى أن الخليفة لم يكتب عهداً بتصوره للاستخلاف كما فعل الخليفة الأول معه قبل وفاته[3]، ويبدو أنه لم يكن ثمة مجال لذلك الإجراء، خاصة أن الظرف السياسي - بين نزيف جراحة وانقضاء أجله - كان يستدعى التعامل مع مشكلة الاستخلاف بصورة عملية تعويلا على الالتزام الدينى، أكثر من مجرد كتابة عهد بذلك، ثم إن قيم ومقاصد العهد الذي كتبه الخليفة الأول كان بمثابة وثيقة التزام لكل خليفة بعده لا لعمر بن الخطاب وحده، فلماذا يكتب عهدا جديدا؟. أما الملاحظة الخامسة فإن استعراض أسماء من رشحهم الخليفة لتولى الخلافة يكشف عن أنهم كانوا جميعا من قريش، رغم اختلاف القبائل التي ينتمون إليها، وبعبارة أدق كانوا من المهاجرين، ولعل ذلك كان مسايرة لما استقر عليه الأمر في ولاية السلطة من جعل الخلافة في قريش، والوزارة في الأنصار منذ يوم السقيفة.

---

(١) انظر: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، جـ٤، ص ٢١٨، وانظر روايات أخرى لابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، جـ٣، ص ٦٥-٦٦، ابن سعد، مرجع سابق، القسم الأول من جـ٣، ص ٤٢.

(٢) انظر: الكاندهلوى، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٥-١٧؛ ابن كثير، البداية، طبعة ١٩٨٠، جـ٧، ص ٤٥ . وقد ذكر محمد عزيز - خطأ - أن الخليفة جعل مع الستة ابنه عبدالرحمن، والصحيح أنه عبدا لله بن عمر. انظر:

Mahammad Aziz, Op.Cit., P. 113.

(٣) انظر تفاصيل هذا العهد في: الكاندهلوى، مرجع سابق،جـ٢، ص ٦٣-٦٥، أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، مرجع سابق، جـ١، ص ١٤٤.

٢ - المصالح والمقاصد الأمنية التي تحراها الخليفة في تصوره :

الواقع أن البحث لمعرفة مجمل هذه المصالح لا يخرج عن كونه مجرد تكهنات أو اجتهادات من قبل الباحث، خاصة وأن المصادر التاريخية لا تسعف في هذا الشأن كثيرا.

وفي البداية لعل الخليفة رأى أن ترك الأمر في غاية السعة قد يكرر أحداث السقيفة، -وكان أحد شهوده- وما جرى فيها من اختلاف وتنازع، ويبدو أنه من نفس المنطلق رأى أن عدم توسيع الأمر سوف يحصن الخلافة - فيما لو زهد فيها أهل السابقة من كبار الصحابة -من أن يصل إليها من لا سابقة له ولا دين.

كذلك ربما رأى الخليفة أن تقييد نطاق الاختيار في شخص بعينه قد يضيق السبيل على الأجدر بها، خاصة وقد كان الذين توافرت فيهم شروط الخلافة أكثر من صحابي، كما قد يفتح الباب لاتهامه بالتحيز إلى من رشحه دون الآخرين.

ويضاف إلى ذلك أن الخليفة قد يكون أصابه الخوف والحذر - إن ترك للناس الأمر دون استخلاف - من أن يستشرى فيهم التحزب بين التيارات المختلفة التي كانت تعتمل في المجتمع السياسي، ومن ثم فمتى تم اجتماع مجلس الشورى واتفق حاضروه على أحدهم فسوف يتابع الناس بالبيعة العامة، فتسكن هذه التيارات، وبسكونها تسكن الفتنة فيأمن المسلمون[١].

كما أن الخليفة ربما يكون قد حاول التوفيق بين رغبته في عدم تحمل الأمر حيا وميتا بما في ذلك من إشفاق على نفسه من المساءلة عن الخلافة في الدنيا والآخرة، وبين مسؤوليته عن رعيته أمام الله في عدم تضييعها من بعده.

ولعل الخليفة أراد أن يضرب للمسلمين مثلا في كيفية التوفيق - لا التلفيق - بين ضرورة الاقتداء بسنة النبى صلى الله عليه وسلم، وضرورة الاقتداء بسنة الخلفاء الراشدين، وأن يثبت أن خير منهج سياسي للأمة منوط بالالتزام بهدى هذا التوفيق، وبذلك ينزل المسلمين عند الالتزام بحديث "اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا، وأطيعوا من ولاه الله أمركم، ولا تنازعوا الأمر أهله ولو كان عبداً أسودا، وعليكم بما تعرفون من سنة نبيكم والخلفاء الراشدين المهديين، وعضوا على نواجذكم بالحق"[٢].

وأخيرا ربما أراد الخليفة أن يستجيب لبعض نصائح من أشاروا عليه بالاستخلاف، وقد ذكر ابن الجوزي أن المسلمين لما رأوا عمر بن الخطاب في النزع الأخير طلبوا منه أن يوصى ويستخلف، فكان يومئ إلى الصحابة الستة، وفي رواية أن الطبيب الذي كان

---

(١) انظر: د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص ٤٢٨-٤٢٩.

(٢) انظر: الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين في الحديث، وفي ذيله تلخيص المستدرك للذهبي، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨-١٩٧٨، جـ١، ص ٩٦.

يعالجه من طعنات أبى لؤلـؤة المجوسى هـو الـذي أشـار عليـه بذلـك، وفي ثالثـة أن ابنـه عبدا لله بن عمر لما علم أنه غير مستخلف جاءه ليعدل عن ذلك، فأبى ورد عليه بأن ا لله سيحفظ دينه[1].

٣ - أساس اختيار الخليفة للصحابة الستة :

إن ما ورد عن الخليفة يوضح الأساس القيمي الذي بنى عليه اختياره لهؤلاء الصحابـة دون غيرهم، فقد روى عنه قوله "إنـى نظـرت فوجدتكـم رؤسـاء النـاس وقـادتهم، ولا يكون الأمر إلا فيكم، وقد قبض رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم وهو عنكم راضٍ. إنى لا أخـاف النـاس عليكـم إذا اسـتقمتم، ولكنـى أخـاف عليكـم اختلافكـم فيمـا بينكـم فيختلف الناس"[2].

فالقيم هى التي حكمت اختيار الخليفة، والقيم هى التي رجحت كفتهم داخل المجتمع السياسي، ويجمل هذه القيم من جهة أولى العدل في الاختيار، فقد دقـق الخليفـة ومحـص الأمر قبل الترشيح للخلافة، وعرف من سيختارهم، وراجع قوائم من هم أجدر بالولاية، واستشار قبل تحمل قرار الاستخلاف، وتلك بعـض المعـاني الـتي تضمنتهـا عبارتـه "إنـى نظرت.." الذي صدَّر بها الخليفة خطابه. وكانت هناك أيضا الكفاءة في القيادة - من جهة ثانية - فأولئك الذين رشحهم الخليفة كانوا رؤساء في أمتهم، وكانوا قادة لها، أي أنهم كانوا علـى درجـة مـن كفـاءة التدبـير وحسـن سياسـة الأمـور أوصلتهـم إلى هـذه المكانة، ولذلك كان منطقيا أن يقول الخليفة "ولا يكون الأمر إلا فيكـم" وكأنـه أراد أن يتساءل إذا لم يكن الأمر لمن هو جدير بالخلافة فلمن يكون إذا؟.

ويضاف إلى القيمتين السابقتين من جهة ثالثة علو المنزلة عند ا لله وعند رسوله، فماذا كان ينقص هؤلاء المرشحين بعد أن رضى ا لله عنهم برضاء رسوله عليهـم، وهـل تخـرج مقاصد السلطة السياسية على هذا الأصل.

وهناك أيضا من جهة رابعة الاستقامة، وهى من الأسس الراسخة في الترشيح للخلافة وقد كان الخليفة حريصا على أن يذكر مـن اختـارهم بضـرورة حفـاظهم علـى استقامة الوجهة والمقصد والمنهج والخلق، ومن هنـا تبـدو قيمـة قولـه "يامعشـر المسلمين إنـى لا أخاف عليكم إنما أخافكم على الناس، إنى قد تركـت فيكـم اثنـين لـن تـبرحوا بخـير مـا لزمتموهما، العدل في الحكم، والعدل في القسم. وإنى قد تركتكـم علـى مثـل مخرقـة - طريقة - النعم إلا أن يتعوج قوم فيتعوج بهم"[3].

---

(١) انظر: ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ٢٤٤ .

(٢) انظر: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، جـ٤، ص ٢٢٨، الكاندهلوى، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٥.

(٣) انظر: علاء الدين على المتقى، مرجع سابق، جـ٥، ص ٨٠٧ .

٤ - تصور الخليفة والإجراءات الأمنية لتنفيذه :

لم يكتف الخليفة بصياغة تصوره للاستخلاف بل حصنها ببعض الإجراءات التنفيذية التكميلية لكى يخرج هذا التصور إلى حيز الوجود بعده.

فثمة إجراء أول كان يتعلق بتحديد طريقة اختيار الخليفة من بين المرشحين الستة وكان قوام هذا الإجراء "إن اجتمع خمسة ورضوا رجلا، وأبى واحد فأشدخوا رأسه - أو اضربوا رأسه - بالسيف، وان اتفق أربعة فرضوا رجلا منهم، وأبى اثنان فاضربوا رؤوسهما، فإن رضى ثلاثة رجلا منهم، وثلاثة رجلا منهم فحكموا ابن عمر، فأي الفريقين حكم له فليختاروا رجلا منهم، فإن لم يرضوا بحكم عبدا لله بن عمر، فكونوا مع الذين فيهم ابن عوف، واقتلوا الباقين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس"[(١)].

هذه العبارة تحمل أكثر من معنى، ومن ذلك أن الخليفة الثاني حرص على أن تتم عملية الاختيار وفقاً للأصول المنزلة في التشاور وتبادل الرأي، وعدم الاختلاف، ومن ثم فقد قطع الطريق أمام الاستبداد بالسلطة والاستئثار بها غصباً وإكراهاً.

وفوق ذلك فإن العبارة توحى بأن الخليفة أتاح لأعضاء الشورى الاختلاف اثناء القيام بأختيار أحدهم، لكن وفق حدود لا تبيح لهم التمادى في ذلك، ولذا وضع أمامهم أكثر من بديل للاختيار، وأدخل ابنه عبدا لله بن عمر للترجيح إذا حدث الاختلاف، وجعل المرجح من بعده عبدالرحمن بن عوف، لأن ابنه كان مبعدا عن الخلافة ومن ثم فقد برئ من تهمة الانحياز إلا لصالح المسلمين، أما الآخر فكان من أبعد الصحابة حباً للسلطة خاصة لما رفض اقتراح الخليفة - كما سبق - بتولى أمر الخلافة لما نصحه بالبعد عنها.

كذلك فإن العبارة تؤكد أن الخليفة حين صرح باستعمال السيف لم يخرج على الأصول المنزلة، لأن الظرف السياسي لم يكن في حاجة إلى مزيد من الاختلاف والتصدع، ولأن الخروج على إجماع الأمة هو سعى إلى تمزيق صفها، وهو ما نهى عنه الحديث الشريف "إنه ستكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهى جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان"[(٢)].

أما الإجراء الثاني فكان متعلقا بمدة الاجتماع لاختيار الخليفة الجديد، فقد أمر عمر ابن الخطاب أن يتشاور أصحاب الشورى ثلاثة أيام ثم لا يكون بعدها إلا اختيار

---

(١) انظر: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، جـ٤، ص ٢٢٩؛ ابن الاثير، الكامل، مرجع سابق، جـ٣، ٦٥-٦٦ .

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٢، ص ٢٤١ .

أحدهم وقد ألزمهم باستشارة المسلمين في نفس المدة[١]، لقد حاول التوفيق بين اعتبار التعجيل بالاختيار وذلك ما كان يتطلبه الموقف السياسي، وبين اعتبار التروى والتأنى قدر الاستطاعة حتى لا يخرج الاختيار أهوجا متسرعا فيتحمل المسلمون تبعاته بعد ذلك.

والإجراء **الثالث** جاء مرتبطا بضرورة استشارة بقية المسلمين، فقد أصر الخليفة على أن لا تقتصر عملية الشورى على الصحابة الذين ألزمهم اختيار أحدهم من بينهم، بل رأى ضرورة امتدادها إلى من بالمدينة من المهاجرين والأنصار وقادة الجيوش[٢]، وهذا يعنى من ناحية أنه لم يرد فصل قرار الاختيار عن إرادة الأمة كلها، ولذلك لم يوافق ابنه عبدا لله على الدخول في أصحاب الشورى بعد موت الخليفة حتى يستشيروا من أمر الخليفة باستشارتهم[٣]، ويعنى من الناحية الثانية أنه أراد اظهار أن حصر الشورى في الصحابة أعضاء الشورى لا يفتئت على حق المسلمين فيها، كما أنه من الناحية الثالثة حين جعل الشورى في عاصمة الخلافة كان يصدر عن إرادة التوفيق بين ضرورة الاستشارة خلال الأيام الثلاثة التي حددها، وضرورة الفراغ من الاختيار خلالها، ومن ثم بات متصوراً أن يقتصر دور الأطراف على المبايعة.

أما الإجراء **الرابع** فكان خاصا بحراسة مجلس الشورى، فقد أوكل الخليفة إلى خمسين رجلا من الأنصار يقودهم الصحابيان أبو طلحة الأنصاري، والمقداد بن الأسود حراسة مجلس الشورى خلال انعقاده، وأمرهم بالإقامة عند باب من سيجتمع أعضاؤه عنده، كما أمرهم أن لا يسمحوا لأحد بالدخول عليهم، وأن لا يتركوا المجتمعين اكثر من ثلاثة أيام حتى يؤمروا أحدهم[٤]، ويبدو أن الخليفة بإجرائه هذا أراد تأمين سلامة المجتمعين من محاولة الاعتداء عليهم، وضمان انعقاد مجلسهم على وجه السرعة، وضمان الجدية في إجراء الاختيار، فضلا على الإحالة بين المجتمعين وبين أن يتطرق إلى اجتماعهم من يحاول إفساد مقصدهم، ويظل الوضع المتردى الذي تفجر عقب اغتيال الخليفة على ما هو عليه.

والإجراء **الخامس** كان متعلقا بسد الفراغ القيادي خلال انعقاد الشورى، فقد آثر عمر بن الخطاب أن لا يترك المسلمين هملاً لا قائد لهم خلال انعقاد الشورى، فأسند قيادهم إلى الصحابي صهيب الرومي، وأمره أن يصلى بالمسلمين خلال الفترة التي

---

(١) انظر: ابن كثير، البداية، طبعة ١٩٨٠، جـ٧، ص ١٤٥، الكاندهلوى، مرجع سابق،جـ٢، ص ١٥-١٦.
(٢) انظر: الكاندهلوى، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٥-١٦ .
(٣) انظر المرجع السابق.
(٤) انظر المرجع السابق؛ ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٠، جـ٧، ١٤٥ .

حددها لاختيار الخليفة الجديد[1]، وهكذا حتى لا يسود منطق الفوضى والاضطراب، أو يستعلي دعاة الفتنة والإفساد.

أما الإجراء الأخير فقد أتى متصلا بكفالة أمن المطعم والمشرب للمسلمين، وتلك كانت المهمة الأخرى التي أوكلها الخليفة إلى الصحابي صهيب الرومي، فقد أمره الخليفة - بجانب إمامة الصلاة - بالإشراف على إطعام المسلمين طوال الأيام الثلاثة، وكفالة شرابهم[2]، ويبدو أن الخليفة أراد أن لا يهلك الناس بالإغراق في الحزن، وعدم تدبير موارد معيشتهم، وقد روى أن الناس لما توفى الخليفة كفوا عن الطعام، فأعادهم ابن عباس بقرله: "يا أيها الناس إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد مات فأكلنا بعده وشربنا، ومات أبو بكر فأكلنا بعده وشربنا، وأنه لابد للناس من الأكل، فمد يده فأكل وأكل الناس"[3].

٥ - الخليفة وتحديات تصوره للجماعة السياسية بعده :

الواقع أن الضمير الجماعي المسلم وضع أمام اختبار قاس عقب وفاة الخليفة الثاني، أنه اختبار مدى القدرة على نقل تصوره لحل مشكلة الاستخلاف بالطريقة التي حددها ووفق الإجراءات التي رسمها، وقد عقد هذا الاختبار وزاده صعوبة وحرجا أن المسلمين وجهوا من خلاله بتحديات أربعة، أولها، هو بيت الخلافة القرشي الذي يمكن أن يخرج منه الخليفة، وما مدى موقع ذلك من إرادة الأنصار وبقية المسلمين في الاختيار؟ والثاني ما العمل لو تمحور الاختيار بين البيتين الهاشمي والأموي؟ وما هي ضمانات الخروج بعيداً عن المنافسة التاريخية القديمة بين الفرعين القرشيين؟. والثالث كيف يمكن تحييد العوامل التي قد تحول دون اجتماع أصحاب الشورى، أو على الأقل تعطيله؟ والرابع كيف يمكن الإسراع بتنفيذ إجراءات الاختيار خلال المدة التي حددها الخليفة قبل وفاته؟.

---

(١) انظر: ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٠، جـ٧، ص ١٤٥؛ الكاندهلوى، مرجع سابق، جـ٢، ص ١٥-١٦٠

(٢) انظر المرجع السابق.

(٣) انظر: ابن الجوزي، تاريخ عمر، مرجع سابق، ص ٢٥٩، د. محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص ٤٣٠ .



الباب الثانى

الصياغة الحركيه لمفهوم الأمن



الباب الثانى

الصياغة الحركيه لمفهوم الأمن

مقدمه

تعد الصياغه الحركية لمفهوم الأمن الشق التوأم للصياغة الفكرية، وإذا كانت الثانية تضع قواعد الحركة الآمنة فى المجتمع السياسى وتخطط لها، فإن الأولى تتصدى لهذه القواعد وذلك التخطيط، ثم عبر سلسلة من السياسات والفعاليات تقدم أنسب الأساليب الحركية والنظمية القادرة على تطبيقها. فالصياغة الفكرية إذاً تعرض الضوابط القيمية والمثلية للحركة الآمنة، ولذلك فهى مقدمة لازمة وضرورية ليس لإنارة طريق هذه الحركة بتحديد ماذا تريد، وكيف تريد، ولماذا تريد، وقد اعتملت فيها المبادئ والمثل والقيم، بل ولترشيد خطواتها كلما احتاجت إلى تقويم أو إصلاح أو ما يسد النقص إذا كشف التطبيق أن ثمة خللا فى التصور يجب تداركه ليحدث الانسجام بينه وبين الواقع الذى يتعايش به ومن خلاله. أما الصياغة الحركية لتنطلق مما تقدمه الصياغة الفكرية لتبنى حدود التعامل المتطابق مع مجموعة الضوابط المفروضه، أو التى ينبغى أن تسير عليها حركة المجتمع السياسى.

فالصيغة الحركية فى الصياغة تستمد وجودها من ثلاثة اعتبارات، فهى حركية -أولا- لكونها معنية أساسا بالتعامل مع الواقع أى بكيفية أخذ المجتمع السياسى نحو أقوم السبل إلى التعانق مع ماتم استخلاصه- اجتهادا -من الأصول المنزلة والخبرة المتعانقة بها عن مفهوم الأمن، معنى وقيما وضوابط، وهى حركية -ثانيا -لأنها لاتقبل إلا أن تناسب فى كافة مناحى الوجود السياسى لتلبى متطلبات كل منحى فى الأسلوب والمنهج والشكل والنظام الذى ينبنى عليه أمنه. وهى حركية -ثالثا -لأنها لاتحلق فى التجريد والتصور النظرى، ولاتسعى إلى رسم صورة خيالية لما ينبغى أن يكون عليه أمن المجتمع السياسى، بل تبدأ من الواقع، إنها تتعامل مع هذا الواقع عن كثب، فإن كان قريبا من النموذج أو النسق الأمنى الذى تقدمه الصياغة الفكرية سعت إلى تقريبة أكثر إلى أن يصل إلى حد التطابق معه، وإن كان بعيدا عنه أخذت بيده نحو الإصلاح والتطهير وإزالة التناقض والمعوقات وتلبية كافة الحاجات حتى يتعانق مع النسق الأمنى المفترض.

خلاصة القول أن الصياغة الفكرية إذا كانت تنطلق من القيم فى بناء الأمن فإن الصياغة الحركية تنطلق من الوجهة التى تتجه إليها هذه القيم أى إلى الواقع، أو بعبارة أدق إلى الإنسان داخل هذا الواقع بصفة أساسية، فتحدد ماذا يطلب الإسلام منه، وماذا يقدم له، حتى يكون آمنا، ومن ثم حتى يكون مجتمعه آمنا. بهذا المعنى لاتنفك الصياغة

الحركية لمفهوم الأمن تجعل من حقوق الإنسان وواجباته المدخل الأساسى لفهم الأمن فى حركة التعامل السياسى داخليا وخارجيا، لكن الحقوق والواجبات التى يخلعها الإسلام على الإنسان لها خصوصيتها، كما أن لها تميزها. ويكفى القول أنها تستمد بقاءها من مصدر إلهى، ولاتعرف قيد الزمان أو المكان فى الالتزام بها، وتتجه إلى الإنسان كمخلوق آدمى مكرم ومستخلف فى الارض دون تفرقة بفعل عوامل لاقبل له بها إلا بقدر مايفرضه مقام التقوى، ويتكامل فيها الحق والواجب، أى الالتزام المتبادل بين الإنسان وأخيه الإنسان، ويدفع بها تجاه أية سلطة، أو أى نظام، أو حكم، وتضمنها الشريعة كما يضمنها المجتمع المسلم حاكما وعالما ورعية، ولاتقف عند حد معين، لأنها شاملة لكل نشاط إنسانى.. وستتضح تفاصيل كل ذلك فى ثنايا تحليل هذا الباب.

الفصل الأول

الأمن وحركة التعامل الداخلى



الفصل الأول

الأمن وحركة التعامل الداخلى

تتساند أركان الأمن فى إضفاء جو من الاستقرار والطمأنينة والسكينة، يتحرك من خلاله أعضاء الجسد السياسى المسلم، سواء كانوا مسلمين، أو ذميين، أو مستأمنين، أو من كانوا دونهم، فى بناء قواعد التعامل التى تعتبر ميثاقا لازم الاتباع، ويفرض وجوده على الجميع، وبناء هذه القواعد فى جو الأمن يقدم المجتمع المسلم النموذج لغيره من المجتمعات على استيعابه كافة أصحاب الشرائع الأخرى داخله دون تعصب فى التدين يعلى المسلم على غيره بغير حق، أو ضيق فى فقه هذا الدين يقصر عن فهم نظرته إلى غير المسلمين وموقعهم من أحكامه، وبتقديم هذا النموذج يعبر المجتمع المسلم عن مصداقيته مع مايدعو إليه حين ينطلق ليدعو الأمم غيره إلى رحاب الأمن فى ظلال الإسلام، لكنه يعلم فى نفس الوقت أن من سنن الله فى خلقه أن ينبعث من بين بعضهم ماقد يشكل تهديداً للآخرين، سواء فى دينهم، أو نفوسهم، أو عقولهم، أو أعراضهم، أو أموالهم، لأن شريعته التى علمته ذلك علمته أيضا أن دفع هذا العدوان تقع تبعته على كل الذين يعيشون على أرضه، من مسلمين وغير مسلمين، وقد يضعف عن المواجهة أحيانا، أن فى منطق الأصول المنزلة، أو فى منطق سنن الكون التى جاءت الأصول - وهى متوافقه معها - لتحكمها وتضبط حركتها.

والمجتمع المسلم مطالب بفهم قيمه التى يؤمن بها، ومطالب بفهم هذه السنن، فهماً يتيح له الحركة الفعالة، إن فى صياغة قواعد أمنه داخليا، أو توجيه هذا الأمن إلى كافة أعضائه، أو فى كشف مواطن تهديده - سواء التى تحدثت الأصول عن بعضها، أو التى قد يفرض الواقع المعاش وجودها - أو فى بناء وسائل المواجهة - سواء تلك التى نطقت بها الأصول كذلك، أو التى يطالب بها علماء المسلمين بابتداعها اجتهادا واستنباطا من هذه الأصول - كل ذلك قبل أن يتحرك المسلمون على بصيرة ووعى لإرساء دعائم الامن لأنفسهم فى تعاملهم مع الآخرين ممن يعيشون خارج حدودهم، وتلك بعض مقتضيات الاستخلاف الإيمانى، الذى يختلف به المسلمون عن غيرهم، والذى يتميز عن كافة الأشكال الأخرى للاستخلاف، وإن كُتِبَ لها التمكين، والأمن أحيانا على حساب المسلمين.

المبحث الأول

مبادىء الأمن فى التعامل الداخلى

يؤسس تحقيق الأمن فى تعامل المجتمع السياسى المسلم على مجموعة من المبادىء التي تستقى روافدها من الأصول المنزلة، وخبرة المسلمين السياسية خاصة فى عصر النبوة، وعصر الخلافة الراشدة، ومجىء هذه المبادىء لايعنى وضع العراقيل أمام الحركة لتحقيق الأمن داخليا، وإنما هى مجموعة من الحدود التى تنساب الحركة من خلالها، فإذا بها إسلامية الجذور مهما تفرع منها، وبنى على أساسها، مما يرى ضروريا لرعاية الأمن فى التعامل الخارجى فى بيان مجموعة الأسس التى ينبتغى أن ينطلق من خلالها المجتمع المسلم لصياغة أمنه حركيا، ومن ثم فإن فهم كلتا المجموعتين من المبادىء على أنهما منفصلتان سيظل فهما معيبا وناقصا، قد يستلزم التحليل الدراسى تناول كل مجموعة منها على حدة، لكن واقع الحال فى بيان آثارهما الحقيقية الواقعية فى تأسيس حركة أمن المجتمع المسلم يتأبى على ذلك.

المطلب الأول

استمرار شرعية السلطة

فالسلطة ضمان أساسى للأمن، ليس لأنها تعبر عن ضرورة أمنية اجتماعيه، لايستقيم وجود المجتمع بدونها، وإنما لأنها أيضا تؤدى مجموعة من الوظائف الاستخلافية اللازمة لإنمائه وتجديده تجديدا حضاريا، ومصادقية السلطة فى تجسيد ذلك منوطة باستمرار شرعية من يتولاها، إن فى ترشيحه لهذه الولاية، أو فى عملية إسناد السلطة إليه، أو فى تسلمه مقاليدها وممارسة أنشطتها، وقد تكلم الفقهاء باستفاضة فى متطلبات كل عملية من هذه العمليات السياسية الثلاث، وأنبنت نظرة الكثيرين منهم على أساس تكاملها جميعا وعدم تجزئتها واقعيا فى رصد حركة نقل السلطة إلى ولى أمر المسلمين [1].

(أولا) – مايتعلق بشروط الترشيح للسلطة:

قسم الماوردى هذه الشروط إلى العدالة على شروطها الجامعة والعلم المؤدى إلى الاجتهاد فى النوازل والأحكام، وسلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة مايدرك بها، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والرأى المفضى إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية

---

(١) يقصد الباحث هنا فقهاء المسلمين من أهل السنة، وسوف يعرض لبعض جوانب الفقه الشيعى كلما استدعى التحليل ذلك، اتساقا مع الخط المنهجى الذى انبنت عليه هذه الدراسة.

البيضة وجهاد العدو، والنسب القرشى لورود النص فيه، وانعقاد الاجتماع عليه [١]، والواقع أن ماذكره الماوردى من هذه الشروط يثير أكثر من قضية فى أهلية الترشيح للسلطة فى الفقه الإسلامى.

وأولى هذه القضايا: عدم اتفاق كثير من الفقهاء فى حصر هذه الشروط، فقد وافق بعضهم الماوردى كأبى يعلى [٢]، وجعلها القلقشندى أربعة عشر شرطا معتمدا على تفصيل شرط سلامة الحواس الذى ذكره الماوردى إلى شروط فرعية، ومضيفا بعض الشروط الأخرى كالحرية والذكورة فضلا عن الإسلام [٣]، أما الجوينى فقد قسمها إلى صفات لازمة وصفات مكتسبة وأدرج تحت كل تقسيم بعض الشروط التى ذكرها كثير من الفقهاء غيره [٤]، حين أن ابن خلدون قصرها على أربعة هى: العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء [٥]، ورغم هذا التعدد الاجتهادى إلا أن هناك تشابها كبيرا فى الآراء أدى إلى اعتبار بعض الشروط لاسبيل إلى الاختلاف حولها مثل الإسلام، والعلم، والذكورة، وإنما أراد الفقهاء من وراء ذلك تحرى أكفأ الصفات وأنسبها لتولى السلطة، حتى يضطلع القائم بها على وجه ليس أقل كفاءة أو مناسبة.

وثانية القضايا: مايتعلق بالنسب القرشى، فهذا الشرط من أكثر الشروط إثارة للاختلاف بين الفقهاء، فبعضهم - كالماوردى، والفراء، وابن حزم - أيده فى معرض مناقشته الآراء المختلفة لهذه الشروط [٦]، وبعضهم كالجوينى لم يسلم بتوافر الأحاديث فى شرط القرشية حتى قال "هذا مسلك لا أوثره [٧]"، لكنه رغم ذلك أخذ بشرط القرشية، أما ابن خلدون فقد ربط القرشية بالعصبية فى تحليله للوجود السياسى بما يفهم منه أنه إذا تخلت العصبية عن قريش فقد تخلت عنها السلطة [٨]، حين أن القلقشندى نقل عن بعض علماء مذهبه الشافعى أنه إن لم يوجد فرجل من ولد إسماعيل، وإلا يولى رجل من العجم، فإن لم يوجد يولى رجل من قبيلة جرهم [٩].

---

(١) انظر: الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع بسابق، ص ٦ - وانظر أيضا: فى نظريته للإمامة.........
Ann K.S.Lambtion, op.cit., pp.83-103, Haroon Khan Sharwani, Studies in Muslim Political Thought and Administration, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1959, pp.113-129

(٢) انظر: د. محمد عبد القادر، مرجع سابق، ص ٣٥٨-٣٥٩

(٣) انظر: القلقشندى، مآثر الإنافه، مرجع سابق، ج ١، ص ٣١-٩٣

(٤) انظر: الجوينى، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ٦٢-٧٤ - وانظر أيضا: فى نظريته للإمامه: Ann K.S.Lambton, op.cit., pp. 103-130

(5) انظر: مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٩٣ - وانظر فى نظريته للإمامة وارتباطها بالعصبية: Sherwani, op. cit., 210-223.

(٦) انظر: ابن حزم، الفصل، مرجع سابق، ج ٤، ص ٧٤

(٧) انظر: الجوينى، مرجع سابق، ص ٦٣

(٨) انظر: تحليلا لذلك ذكره عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص١٠٧-١٠٨.

(٩) انظر: القلقشندى، مرجع سابق، ج ١، ص ٣٧

والترجيح بين هذه الآراء من الصعوبة بمكان، خاصة أن إجماع جمهور الأمة على ضرورة توافر شرط القرشية، استنادا إلى الأحاديث النبوية التى أخبرت بهذا أحيانا، وأمرت به أحيانا أخرى، مما ذكرته المصادر السابقة التى تعرضت لشرط النسب القرشى، واستنادا إلى إجماع الصحابة منذ اجتماع السقيفة عقب وفاة النبى ﷺ [1]، هذا الاتفاق لم يقفل الباب فى وجه تساؤلات كثيرة، مثل ما العمل إذا لم يوجد القرشى ؟، هل يؤخذ برأى القلقشندى السابق ؟، أم يؤخذ برأى ابن تيمية الذى أقام السلطة على القوة والأمانة ؟ [2]، وكيف يوفق كل ذلك مع ماجاءت به الأحاديث النبوية بشأن الولاية القرشية ؟، وهل تفهم بعض شروط هذه الولاية فى بعض الأحاديث مثل: "استقيموا لقريش مااستقاموا لكم"، وحديث: "قدموا قريشا ولاتقدموها.."، على أنه إذا سقطت هذه الشروط تسقط الخلافة منها، ويولى من غيرها؟ - ثم ألا يشكل ما رآه جمهور الأمة من جواز خلافة المتغلب - كما سيرد - ولو لم يكن قرشيا تناقضا مع التمسك بشرط القرشية ؟ - وإن علل ذلك بحالة الضرورة الشرعية ؟ [3].

والقضية الثالثة: ترتبط بما ذكره فقهاء أهل السنة عن شروط تولى السلطة، وما ذكره الشيعة عن ولاية الفقيه، فلا شك أن ماقدمه أهل السنة يعد أكثر تكاملا مما قدمه الشيعة فى هذا المجال، فرغم اختلاف علماء الشيعة حول هذه النظرية، وهل هى ولاية عامه أم هى ولاية خاصة بأمور القضاء والإفتاء، فإن الإمام الخمينى الذى انتصر لولاية الفقيه وجد فيها بديلا سياسيا إلى أن يعود المهدى المنتظر من غيبته، وبموجبها يضطلع الفقيه العالم بأمور المجتمع بمثل ماكان يليه النبى ﷺ، فقوامة النبى ﷺ، وأمير المؤمنين على ابن أبى طالب، لاتختلف عن قوامة أى فقيه عادل، وإن كان الخمينى قد حاول تفسير أن هذه القوامة فى الوظيفة العملية، وليس فى منزلة النبوة، أو منزلة الأئمة، وقد حدد الخمينى لولاية الفقيه شروطا عامه: كالعقل، والبلوغ، وحسن التدبير، والعلم بالقانون الإسلامى، والعدالة [4].

---

(١) انظر: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٤-١٠٥.

(٢) انظر: ابن تيمية: السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ١٨ ومابعدها - وانظر تحليلا لرأى ابن تيمية فى ولاية السلطة فى: Sherwani, op. cit., pp. 194-204

(٣) انظر: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٩.

(٤) انظر: فى ملامح نظرية ولاية الفقيه: الخومينى، والحكومة الإسلاميه، مرجع سابق، ص ٣٥-٤٠، د.ابوالقاسم كوجى،" موجز فى ولاية الفقيه"، من مقالات المؤتمر العالمى الأول للفكر الإسلامى المنعقد فى طهران ٢٢-٢٤ ربيع الأول ١٤٠٣ هـ، مرجع سابق، ص ١٢٥ ومابعدها.. وانظر: أيضا Ahmed moussavi," The Theory of Vukayat I. Faqih: Its origin and appearance in Shi'ite Juristic Litrature" in Mumtaz Ahmed, op. cit., pp. 97-113

وانظر: أيضا فى أساس إسناد السلطة عن الشيعة عامة: أمية حسين أبو السعود ، دور" المعارضة الدينية فى السياسة الإيرانية"، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، ص٣٢٧ ومابعدها.

ويبدو التكامل فيما قدمه أهل السنة عن شروط ولاية السلطة فى جوانب ثلاثة، أولها الحرص على استيفاء هذه الشروط، واتسامها بالقابلية للتجدد، والإضافة وفق مايُرى صالحا للمسلمين، فليس ثمة مايمنع من اشتراط شروط أخرى إذا اقتضتها المصلحة العامة، كاشتراط بلوغ سن معين، أو الحصول على مؤهلات علمية معينة، أو غير ذلك إذا اقتضته مصلحة الجماعة، أو ظروف الحياة التى تتغير بمرور الأيام [1]، والجانب الثانى أنها شروط وإن ارتبطت أساسا بقواعد الدين الإسلامى إلا أنها لم تربط بأحد معين إلا من توافرت فيه أهلية الحكم وفقها، لأن العلم بشريعة الإسلام ليس حكرا على بعض المسلمين دون بعضهم الآخر، وليس لأحد ادعاء احتكاره دون بقية المسلمين [2]، والجانب الثالث أن ماقدمه فقهاء أهل السنة من شروط يؤكد أن إقامة الحكم فى الإسلام على العلم لايلزم أن تكون الكلمة الأولى والأخيرة فيه للفقهاء كحكام للدولة الإسلامية، وإنما الذى يجب الالتزام به هو ألا يحدث انفصام بين سياسة الدولة وبين أحكام الشريعة[3].

(ثانيا) – مايتعلق بكيفية إسناد السلطة:

فقد تحدث الفقهاء أن شرعية إسناد السلطة قد تأخذ أحد أشكال ثلاثة، فإما أن يأتى ذلك عن طريق اختيار أهل الحل والعقد الذين تتوافر فيهم العدالة الجامعة لشروطها، والعلم الذى يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، والرأى والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير المصالح أقوم وأعرف، وقد حدث -نموذجا لذلك- اختيار أبى بكر الصديق عقب وفاة النبى ﷺ، أو أن يأتى إسناد السلطة عن طريق الاستخلاف، بأن يستخلف ولى الأمر السابق فى حياته أحد المسلمين ليكون المسئول من بعده، كما استخلف أبو بكر الصديق عمر بن الخطاب، أو بأن يختار الخليفة السابق فى حياته أيضا جماعة من المسلمين ممن تتوافر فيهم شروط ولاية السلطة ليبايعوا أحدهم، فيكون هو ولى الأمر بعده، وكذلك فعل عمر بن الخطاب قبل وفاته، أما الشكل الثالث فهو ولاية العهد، بأن يعهد الحاكم فى حياته إلى أحد أفراد أسرته ليحتفظ بالسلطة داخلها، كما جرت عادة الحكم وسيرته بعد الخلفاء الراشدين، ابتداءً بعصر معاوية بن أبى سفيان [4].

والواقع أن ماذكره الفقهاء عن أشكال إسناد السلطة يترتب عليه ثلاث نتائج مهمة:

---

(١) انظر: عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٩

(٢) انظر: د. محمد سليم العوا، فى النظام السياسى، مرجع سابق، ص ٢٨٧

(٣) انظر: المقارنة الرصينة التى أجراها د. العوا بين ماذكره الجوينى عن ولاية السلطة وبين ماذهب إليه الشيعة حول ولاية الفقيه، فى المرجع السابق، ص ٢٨٣-٢٧٨

(٤) انظر فى هذه الأشكال الثلاثة: الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٦، الجوينى، مرجع سابق، ص ٥٢ ومابعدها، القلعى، مرجع سابق، ص ٧٧-٧٨، القلقشندى، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٩ ومابعدها، عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٠ ومابعدها.

الأولى: أن مرور عملية اختيار الحاكم من خلال قناتى توافر شروط ولايته، والمبايعة له، ينفى خلع أى صبغة كاريزمية فى قيادة المجتمع المسلم، بما تعنيه - أى الصبغة - من إحاطة الزعيم بهالة كبيرة، ويصل حد الإيمان به جماهيريا إلى مايقرب من حد عبادة زعامته أو شخصيته، أى إن أساس هذا الاعتقاد الجماهيرى هو موهبة الزعيم وصفاته الشخصيه، سواء تمتع بها أو لا. كما أنه لامجال لتقديس حاكم أو عبادته فى المفهوم الإسلامى، سواء لشخصه، أو لما يتمتع به من صفات، فالعبادة لله وحده، وإنما يدان للحاكم بالطاعة - لا بالعبادة - وهى التزام متبادل، وليست قيدا كاريزميا على الأمة، ثم إن الحاكم والمحكوم المسلمين يقفان على قدم المساواة فى نظر الإسلام فى تلقى أعباء المنهج الإلهى، وكلاهما خادم للآخر فى ذلك، ومقام الحاكم على المحكوم هو مقام رعاية يفرضها أصل منزل يعلو الحاكم والمحكوم، وهو حديث:" كلكم راع"، وليس مقام وصاية تفرضه صفات شخصية خاصة مثل بهاء الطلعة، والصوت الجذاب، واللباقة والذكاء، وبناء الصورة عن الزعيم القومى، كذلك فإن الرعية المسلمة فى اختيارها لراعيها تستطيع - وفق شروط شرعية - أن تسحب منه السلطة، وهى ليست منقادة أو مضطره إلى الإيمان بقيادتها لدرجة تبرير أخطائها - عظمت أو صغرت - وإلصاقها بالمحيطين بها، وإبعادها عنها، كما يفترض المفهوم الكاريزمى [(١)].

والنتيجة الثانية: أن القيادة الحاكمة فى المجتمع المسلم قد تأتى إلى السلطة بعيدا عن الالتزام بشروط إسنادها عن طريق البيعة، وإن توافرت فيها أهلية الحكم أحيانا، وذلك فى حالة التغلب التى تحدث عنها كثير من الفقهاء، فذكر الجوينى أن شرعية ذلك معلقة على كونه رجلا مطاعا، ذا أتباع وأشياع، يقوم محتسبا آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر، وينتصب بكفاية المسلمين مادفعوا إليه، واعيا للمصالح، وناظرا فى المناجح، وموازنا مايندفع، ويرتفع بما يتوقع [(٢)]، أما القلقشندى فقد فرق بين من يتصدى بالتغلب جامعا شرائط الحكم من غير عهد ا لله من الخليفة المتقدم، و لم يبايعه أهل الحل والعقد، فهذا تنعقد أمامته لينتظم شمل الأمة وتتفق كلمتها، وبين من يتصدى بالتغلب غير جامع لشرائط الخلافة، بأن كان فاسقا أو جاهلا، فهذا - طبقا للمذهب الشافعى - فيه رأيان، أحدهما انعقاد إمامته لأنه لو لم تنعقد لم تنعقد أحكامه، ويلزم عن ذلك الإضرار

---

(١) انظر فى نظرية القيادة وأقسامها وموقع الكاريزما فيها: جلال معوض، علاقة القيادة بالظاهرة الإنمائية..، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٥، ص ٧ ومابعدها - وانظر أيضا :

L. Burke, Merlin Brinkerhoff," Capturing Charisma: Notes on an Elasiv Concept", Jounal for the scientific Study of Religion, Voi. 20, No. 3, September, 1981, pp. 274-284, Kgosti Pekoned," Charismatic Leadership and The Role of Image in Modern Politics". IPSA, XJRTH World Congress, Washingtion, D. C. U.S.A., August 28, September 1,1988, pp.1-25

(٢) انظر: الجوينى، مرجع سابق، ص ٨٨-٨٩.

بالناس، والثانى لاتنعقد إمامته مفتقدا لشروط الشرعية التى لابد من وجودها فى غير التغلب، أو فيه [1].

والواضح أن ماتحدث عنه الفقهاء بشأن إمامة التغلب لايرادف الحكم عن طريق الانقلاب العسكرى، من وجوه، إذ لايشترط أن يقوم بالتغلب من ينتمى إلى المؤسسة العسكرية فى المجتمع المسلم، كما أن التغلب يحدث غالبا فى حالة الفراغ القيادى كما ذكر الجوينى، والقلقشندى، وليس ضد سلطة قائمة كما هو الحال عادة فى الانقلاب العسكرى، كذلك فإنه يشترط لاكتساب إمامة التغلب الشرعية أن تسعى لإقامة مقاصد الشريعة فضلا على توافر شروط الحكم، حين أن الشرعية فى الانقلاب تأتى من انتصاره لعدم الرضا الجماهيرى عن السلطة القائمة، وهو مايؤدى عادة إلى نجاحه، أو تغييره للاتجاهات السياسية والاقتصادية فى الدولة، والفساد الإدارى، وعدم كفاءة الزعماء المدنيين، ثم إن إمامة التغلب لاتستلزم بالضرورة إعمال السيف لتولى السلطة، حين أن الانقلاب العسكرى قد يستلزم استعمال العنف الدموى للاستيلاء عليها [2].

والنتيجة الثالثة: أن العبرة فى إسناد السلطة كى تكون شرعية ليس فى التقيد بشكل أو بآخر من الأشكال الثلاثة السابقة، فهى ليست نصا منزلا يلزم الأخذ به، وإنما الطريقة الإسلامية أو الشكل الإسلامى هو الذى يستجيب لمتطلبات ثلاثة: احترام مقاصد الشريعة فى تنظيم الوجود السياسى، واحترام إرادة المسلمين فى اختيار قيادتهم، واعتبار الواقع الحضارى الذى يعايشه المسلمون.

(ثالثا) – مايتعلق باستمرار الشرعية بعد إسناد السلطة

يأتى استمرار الشرعية تتويجا لتكامل حلقاتها فى المفهوم الإسلامى، ذلك أن مناط استمرارية الشرعية مرتبط باستمرار أهلية القيام بأمرها، أو بتعبير أدق بالقيام بأمر المسلمين بما يصلحهم وقد استحكمت شرائطها، وانعقدت البيعة لها، فإذا ماحدث خلل فى هذا الاستمرار فإن سقوط الشرعية عن السلطة – أو ماعبر عنه الماوزدى بتغير حال إمام المسلمين [3] – يتوقف على مدى هذا الخلل وطبيعته، وهما وراء اختلاف الفقهاء فى هذا الشأن. وثمة تفرقة فى النظر إلى الخلل الذى يصيب السلطة بين مايحدث نتيجة نقص الكفاءة بالجرح فى العدالة بفعل الفسق المتمخض عن اتباع الشهوات انتصارا

---

(1) انظر، القلقشندى، مرجع سابق، ج 1، ص 58-59، وانظر أيضا ما أورده ابن حزم، الفصل.، مرجع سابق، ج 4، ص 131

(2) انظر فى تعريف وطبيعة الانقلابات العسكرية: د.حورية توفيق مجاهد، نظام الحكم الواحد، مرجع سابق، ص 145-146، وانظر أيضا: حمدى عبد الرحمن حسن، "العسكريون والحكم فى إفريقيا"، رسالة ماجستير غير منشوره، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، 1985، ص16 ومابعدها.

(3) انظر: الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص 17

للهوى، واتباع الشبهات إيثارا لغير الحق، ومايحدث نتيجة نقص البدن، بنقص الحواس، أى بما يصيب العقل أو البصر أو الذوق، أو النطق، أو السمع، أو الشم، أو بنقص الأعضاء، أى بما يصيب الجسد ويؤثر على الرأى والعمل والنهوض، وهيئة النظر والخلقة، أو بنقص التصرف، أى بما قد يؤدى إلى الحجر بالاستيلاء على السلطة منه، والاستبداد بتنفيذ الأمور دونه، أو بما قد يؤدى إلى القهر بالأسر فى يد عدو قاهر لايقدر على الخلاص منه [1]، أو بما قد يؤدى إلى سقوط الطاعة له نتيجة فقدانه الهيبة وزوال الشوكة، وضعف القدرة، وليس لنقص كفاءته فى بدنه، أو عدالته [2].

وللفقهاء فى جواز - أو عدم جواز - سقوط الشرعية بفعل هذه الأمور أو بعضها آراء مختلفة على مافصل الماوردى، والجوينى، وأبو يعلى، وغيرهم، وهو مالا يتسع له المقام، لكن تبقى بعض القضايا فى حاجة إلى مزيد من التوضيح والمتابعة.

وأولى هذه القضايا: ضرورة عدم الخلط بين جانبين متتابعين فى مسألة ذهاب الشرعية عن السلطة، جانب قيام الحجة ووضوحها على أن بقاءها لاسند له من شرع أو ارادة الأمة، وجانب تغييرها او استئصالها من الوجود السياسى، إن التمييز بين هذين الجانبين - وإن استلزم عدم الفصل بينهما - على درجة كبيرة من الأهمية، من ناحية أولى لأن الجانب الأول هو الذى يستتبع الجانب الآخر، إذ لامجال لتغيير سلطة ما دون سقوط شرعيتها، وبعبارة أخرى إن عدم شرعية السلطة مقدمة لازمة لتبرير شرعية تغييرها حسب مافصل الفقهاء، على اختلافهم فى ذلك، والقول الفصل إنما يعود إلى الذين اختارو الحاكم بداية من أهل الحل والعقد [3]، فهم الأكثر قدرة على تحديد نطاق عدم الشرعية فى ممارسة السلطة، إن بقياسه على الشرائط التى اختير الحاكم على أساسها، أو بقياسه على أداء الوظائف التى أنيط به القيام بها، ومن ناحية أخرى لأن العجز عن تغيير السلطة غير الشرعية لايعنى التسليم بوضعها هذا، أو السكوت على ممارساتها، ولئن سقط التغيير مؤقتا، فليس بساقط مؤبدا - حال استمرار عدم الشرعية - وتلك بعض خصائص الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

وثانية القضايا: تتعلق بدوام السلطة بدوام الحاكم، بمعنى هل استمرار شرعية السلطة يبرر ضرورة بقائها أبدا دون تغيير ؟ - خاصة فى عصر قل فيه الالتزام الدينى، وأضحى الاستبداد السياسى من سمات الحكم، بما يفترض التحوط والحذر من ترك السلطة دون قيد زمنى، لذا رأى البعض ضرورة تحديد البقاء فى الحكم بزمن معين - حسبما تتفق عليه إرادة الأمة- فإذا طرأ على الإمام ما يفسقه فإن الأمة ستتخلص منه بعدم اختياره

---

(١) انظر المرجع السابق، ص ١٧-٢٠، الجوينى، مرجع سابق، ص ٧٥ ومابعدها.

(٢) انظر: الجوينى، مرجع سابق، ص ٨٩-٩٠.

(٣) انظر: ما أورده القرطبى فى تفسيره، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩٩.

لجولة أخرى، وهذا طريق من طرق التخلص من الإمام الفاسق دون إراقة الدماء [1].

والواقع أن الذى يميل إليه الباحث هو القول بدوام السلطة مادامت شرعية، فذلك يضمن للأمة - حاكما ومحكوما - استقرار الحكم وفاعليته، ولاضير فى هذا الدوام مادامت شروط الشرعية متحققة فى الحاكم، لأنه لايحجب حق الأمة فى التغيير لفسق أو لغيره، فعقد البيعة يتيح لها ذلك، بموجب لاطاعة لمخلوق فى معصية الخالق، وذلك بعض ما يستفاد من كلام الماوردى، والإمام الجوينى [2].

والقضية الثالثة: ترتبط بالفسق الذى تنخلع به السلطة، فهذه القضية تكتنفها اجتهادات كثيرة، فالماوردى أقام الفسق على ماينتج بالشهوة والانقياد للهوى- كما سبق - وهذا يمنع انعقاد الإمامة واستدامتها، وماينتج بالشبهة فى اتباع غير الحق، وهذا فيه اختلاف بين مؤيد للسقوط به، وبين معارض له [3]، والشافعى الذى ينتمى إلى مذهبه الماوردى قال بعزل الفاسق مطلقا [4]، ولابن حزم أنه إذا روجع فى فسقه فرجع، فلا سبيل لخلعه، وإن روجع فلم ينفذ شيئا وجب خلعه، وإقامة من يقوم بالحق غيره [5]، والجوينى رغم أنه رفض عقد الإمامة ابتداء لفاسق، لأنه من سوء الاختيار أن يعين لهذا الأمر العظيم والخطب الجسيم فاسق [6]، يذكر ما ارتكب من الهنات والصغائر، ومايجرى من الكبائر مجرى العثرة والفترة من غير استمرار عليها لايوجب خلعا ولا انخلاعا، أما التمادى فى الفسوق إذا جر خبطا وخبلا فى النظر أفضيا إلى عدم الأمن، فذلك يقتضى خلعه أو إخلاعه [7]، وذهب النسفى إلى عدم انعزال الإمام بفسقه، لأنه ظهر الفسق وانتشر الجور فى الأئمة، والأمراء بعد الخلفاء الراشدين، والسلف كانوا ينقادون لهم، ويقيمون الجمع والأعياد بإذنهم ولايرون الخروج عليهم، ولأن العصمة ليست بشرط للإمامة ابتداءً، فبقاءً أولى [8].

والواقع أن القول ببقاء الشرعية مع فسق السلطة واستحلالها المنكرات لايقبله الباحث، ذلك لأنه يكرس فى الأمة أربعة أدواء: أولها - داء الفتنة فى الدين، لأن اتقاء فتنة الخاصة ضرورة لعدم فتنة العامة، ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً﴾ [9]، واتقاء الفتنة والإقرار للفاسق بمكانته العليا من الأمة لايجتمعان، وثانيهما -

---

(١) انظر: د. محمود عبد القادر أبو فارس، مرجع سابق، ص ٤٦

(٢) انظر، الجوينى، غياث الأمم، مرجع سابق، ص ٩٧

(٣) انظر: الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٧

(٤) انظر: د. محمد عبد القادر أبو فارس، مرجع سابق، ص ٤٤٩

(٥) انظر: المرجع السابق، ص ٤٤٩

(٦) انظر: الجوينى، مرجع سابق، ص ٨٠

(٧) انظر: المرجع السابق، ص ٨٧-٨٨.

(٨) انظر: د. محمد عبد القادر أبو فارس، مرجع سابق، ص ٤٥٠

(٩) الأنفال /٢٥

داء انتشار الفساد، لأن استقرار الفاسق فى الحكم يعنى أن مقام الرعاية والإصلاح والنصح لهما قد شابته شائبة الفسق، بإفساد الحكم، وثالثها - داء اغترار السلطة الفاسقة بمقامها هذا، وادعاؤها ماليس لها من طاعة، ورابعها - داء حجب حق الأمة فى تغيير المنكر، والتصدى للمجترىء على حقوق الشرع وحقوقها، مقابل إطلاق يده بأعمال مايراه من أساليب لانتزاع الطاعة، واصطناع التأييد.

أما القضية الرابعة: فهى خاصة بالخروج نتيجة الفسق على الحاكم، فرغم أنه لاتحفظ لدى الفقهاء على شرعية دون الخروج عليه حال كفره البواح الذى لاشك فيه، عملا بحديث عبادة بن الصامت:" دعانا رسول الله ﷺ فبايعناه، فكان فيما أخذ علينا أن بايعنا على السمع والطاعة منشطنا و كرهنا وعسرنا ويسرنا وأثره علينا، وأن لاننازع الأمر أهله. قال إلاّ أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان" [(١)] إلا أنهم اختلفوا فى الخروج على الفاسق، فذكر النووى:" أن جماهير أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين قالوا لاينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ولايخلع، ولايجوز الخروج عليه بذلك، بل يجب وعظه وتخويفه للأحاديث الواردة فى ذلك، ثم أضاف أن سبب عدم انعزاله وتحريم الخروج عليه مايترتب على ذلك من الفتن وإراقة الدماء وفساد ذات البين فتكون المفسدة فى عزله أكثر منها فى بقائه" [(٢)]، وذكر القرطبى أن: "طاعة الإمام الجائر أولى من الخروج عليه، لأن فى منازعته والخروج عليه استبدال الأمن بالخوف، وإراقة الدماء وانطلاق أيدى السفهاء وشن الغارات على المسلمين والفساد فى الأرض"[(٣)]، وذهب جماعة من أهل السنة والخوارج والمعتزلة والزيدية وكثير من المرجئة إلى وجوب الخروج على الإمام الفاسق واستخدام القوة فى ذلك [(٤)]، أما الجوينى فقد ربط الخروج بالتمكن عليه وغلبة المصلحة على المفسدة، كما ربط عدم الخروج بغياب التمكن عليه وغلبة المفسدة على المصلحة [(٥)].

والواضح أن هناك اختلافا بين من رأى عدم الخروج، وبين من لم يره، وبين من ربطه بشرط التمكن وحدوث المصلحة، وحقيقة الأمر أن هذه الأمور الثلاثة: الصبر، والخروج، والتمكن - ليست تعبيراً عن مواقف مستقلة يجب اتخاذها باطلاق، أو الثبات عليها أبدا ما دامت أسباب إزالة الفساد قائمة، على معنى أن الصبر ليس إلى نهاية مهما استحال الفساد وعم الفسق، بل حتى يحدث التمكن فيكون الخروج إن لزم ذلك، وكذا

---

(١) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٢، ص ٢٢٩

(٢) انظر: ماذكره النووى فى، المرجع السابق، ج ١٢، ص ٢٢٨-٢٢٩

(٣) انظر: القرطبى، مرجع سابق، ج ٢، ص ٩٩

(٤) انظر: مجملا لأهم الأراء فى الخروج، فى د. نيفين عبد الخالق، المعارضة فى الفكر السياسى الإسلامى، الجيزه: مكتبة فيصل، ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م، سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص ٦٢٦-٦٢٩

(٥) انظر: الجوينى، مرجع سابق، ص ٨٣

التمكن ليس إلى نهاية وإلا ماتغير فاسق بفسقه، وإنما يحتاج إلى صبر لإعداد العدة وعندها يحدث التغيير إن لزم الأمر أيضا، والخروج يحتاج كذلك إلى صبر وأناة وتمكن حتى يغير الحاكم لأن دون ذلك قد تكون تضحيات كثيرة، ولكن يجب أن لايفهم من ذلك أن الباحث يؤيد الخروج مطلقا، وإنما النظر إلى علماء الأمة فى تقرير أى السبل أجدى فى تغيير الفسق إن لم يكن من ذلك بد.

والقضية الأخيرة: هى طبيعة العلاقة بين الخروج على السلطة فى المفهوم الإسلامى والانقلاب العسكرى، الذى يعانى منه - كظاهرة - كثير من بلدان العالم الثالث، فلقد سبق الحديث عن العلاقة بين إمامة التغلب والانقلاب العسكرى، وإذا كان المقام هنا لايتسع لتفاصيل كثيره للحديث عن الانقلاب العسكرى كشكل من أشكال الخروج على السلطة فإن مايمكن قوله هو أن الحد بين الانقلاب العسكرى والبغى فى المفهوم الإسلامى دقيق، وتكييفه شرعيا بين أعمال البغى يحاربه الإسلام، وأعمال الخروج التى يبيحها الإسلام وفق شروطها تتوقف على عدة عوامل، أولها: طبيعة السلطة الحاكمة من حيث شرعيتها أو عدم شرعيتها إسلاميا، والثانى: طبيعة القائمين بالانقلاب من حيث كونهم مسلمين أو غير مسلمين، ومن داخل - أو خارج - بلاد المسلمين، والثالث: طبيعة الأسباب الحقيقية للانقلاب ووزنها بميزان المصالح والمفاسد الواقعة على الأمة، والرابع: مدى مايصيب الأمة من أضرار حال وقوع الانقلاب [1].

المطلب الثانى

ضرورة تفقد أحوال المجتمع السياسية

لاتستقيم شئون الخلافة، ولا تكتمل وظائفها إلا بتفقد السلطة لأحوالها، لمعرفة مايعتمل داخلها من ممارسات وأنشطة وتفاعلات، سواء كانت إيجابية، أو كانت سلبية، وبيان معنى التفقد يقتضى التوقف عند حقيقته، وأهميته، وبعض أشكاله.

(أولا) - حقيقة التفقد

الواقع أن أصل التفقد هو طلب الشئ عند غيبته، فكأنه بحث واستقصاء عن الشئ لسد الخلل الذى نتج عن عدم وجوده وضياعه [2]، وقد دلت الأصول المنزلة على ضرورة عمل ولى الأمر بالتفقد، فالقرآن الكريم يحكى عن نبى الله سليمان أنه كان يفعل ذلك، كما فى قوله تعالى: ﴿ وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَالِيَ لاَ أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ

---

(١) قارن هذا الشأن، بما أورده: قيس خزعل جواد، جذور ظاهرة الانقلابات العسكرية فى الفكر النهضوى الإسلامى ومترتباتها على الواقع الحالى"، الحوار، العدد السادس، السنة الثانية، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م، ص ١٠٩ ومابعدها.

(٢) انظر: مادة فقد، فى ابن منظور، مرجع سابق، ص

﴿الْغَآئِبِينَ* لأُعَذِّبَنَّهُ, عَذَاباً شَدِيداً أَوْ لأَذْبَحَنَّهُ، أَوْ لَيَأْتِيي بِسُلْطَنٍ مُّبِينٍ﴾[1]، وقد قال القرطبى: "فى هذه الآية دليل على تفقد الإمام أحوال رعيته والمحافظة عليهم، فانظر إلى الهدهد مع صغره، كيف لم يخف على سليمان حاله، فكيف بعظام الملك"[2]، وثبت كذلك أن رسول الله ﷺ كان يتفقد أحوال المسلمين، وكتب السيرة فيها الكثير من الشواهد على ذلك، كما أن الخلفاء الراشدين - خاصة عمر بن الخطاب - كانوا يسيرون فى المسلمين وهم يقتدون بالنبى ﷺ فى العمل بهذه السياسة، ويلزمون قادتهم وعمالهم بالأخذ بها، وسيرد لاحقا بعض نماذج ذلك، ولاشك أن التفقد كسياسة ضرورية لازمة لأمن المسلمين يستبطن معانى ودلالات كثيرة.

فهو من ناحية سعى مستمر لاكتشاف نواحى العجز أو القصور التى قد تحول دون فاعلية السلطة السياسية، بقطع النظر عن أسبابها، وهذا العجز قد يكون" لتلافى خلل يطرأ، أو حادث يحدث، أو طامع يطمع، أو ظالم يظلم، أو ناكث ينكث، أو عامل يهمل، أو فساد يحصل مع الركون إلى كل أحد، وإذا كان الغدر طباعا فالثقة بكل أحد عجزٌ[3]".

كما أن التفقد أساس من أسس الرعاية التى أنيطت بالحاكم المسلم وفق حديث"كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته"، ليس لأن الرعاية تتطلب الاهتمام بما يجرى فى نواحى الخلافة، وأرجائها، وإنما أيضا لأن مقامها الإصلاح بأوسع معانيه، وحين يهمل التفقد أو يمنع فقد سُد على المجتمع باب من أبواب الإصلاح.

ثم إن التفقد، من ناحية ثالثة، يضفى على الحكم سمات الوعى ومتابعة مايدور حوله، سواء كان لصالح المجتمع، أو كان ضده، وهذان لايتوافران إلا فى نمط الحكم الذى ينظر إلى السلطة على أنها أمانة، وينظر إلى الرعية نظرة كلها اهتمام، ونبى الله سليمان رغم أن الله سبحانه هيأ له الملك وصرفه فى سائر جنوده من الأنس والجن والطير والوحش، لم تأخذه آفة الاغترار بالركون إلى هؤلاء الجند دون تتبع شئونهم والسؤال عن الغائب منهم، وإنما كان كثير التفقد لأحوالهم محتاطا فى أمورهم، بحيث لم يخف عليه أصغر طير من الطيور إذا غاب عنه وكان مكانه الساعة الواحدة[4]، وكان عمر بن الخطاب شديد الحرص على تفقد مصالح المسلمين وكان يقول: "والذى بعث محمدا بالحق لو أن جملا هلك ضياعا بشط الفرات خشيت أن يسأل الله عنه آل الخطاب"[5].

---

(١) النمل / ٢٠-٢١

(٢) انظر: القرطبى، مرجع سابق، ج ١٣، ص ١٧٨-١٧٩. وانظر أيضا ما أورده، ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٥٩. سيد قطب، فى ظلال القرآن، مرجع سابق، ج ٥، ص ٢٦٣٨

(٣) انظر: مخطوط محمد بن محمد الأسدى، التيسير والاعتبار، مرجع سابق، ص ٢٣

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ٢٣

(٥) انظر: أحمد زكى صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، ج ١، ص ٢١٨

وفوق ذلك فإن التفقد يلازم الخلافة فى جميع مراحل أدائها لوظائفها، أنه مراقبة مستمرة لاتنقطع، ولاتقف عن حد إلا حد الشرع، ولكنها مراقبة مدبرة أو مقصوده، ليس بمعنى أنها موجهة إلى أشخاص بذواتهم، وإنما وجهتها الأساسيه الثغرات التى يعانى منها المجتمع السياسى، إن المراقبة هنا ترتبط بالإقدام الذى تحدث عنه الماوردى[1].

كذلك فإن التفقد هو دليل احتياط فى ممارسة السلطة من جهة ضمان عدم وجود مايهدد حركتها ومؤسساتها، كما أنه دليل كياسة فى تدبير شئون الحكم من جهة تأكيد حرص السلطة على التطرق إلى كل منفذ يتحقق منه نصح الرعية، والاجتهاد من خلاله لتقديم ماينفعهم بمقتضى الشرع.

(ثانيا) – أهمية التفقد

لاشك أن عرض الدلالات السابقة يكشف عن بعض نواحى أهمية التفقد، بيد أن هناك بعض الاعتبارات الأخرى التى تكمل هذه النواحى وأهمها:–

[١] أن التفقد مدخل مهم من مداخل قمع مصادر الاضطراب والفساد فى المجتمع بما يحقق الهيبة للحكم، ويؤكد مصداقية قوته فى مداواة الخلل والتصدع، يقول الأسدى موضحا ذلك:" فإذا كان الملك متفقدا لمصالح الأحوال وأعوان المملكة، عالما بما يتجدد ويطرأ على رعيته لزم كل أحد منهم مكانه.. وإذا أهمل الملك التفقد، واتكل على أخصائه ومايرفعونه إليه من الأحوال والأقوال بحسب أغراض أنفسهم، ومال معهم من غير بحث ولاتحقيق.. فامتنع المظلوم عن شكواه واستبد أولئك بتدبير أحوال المملكة بحسب أغراض أنفسهم، وطلب كل واحد منهم مايريده ويهواه.." [2].

[٢] قد يكشف التفقد ضرورة التراجع أو العدول عن بعض القرارات أو السياسات التى يترتب على العمل بها إلحاق الضرر ببعض المسلمين، فتفقد عمر بن الخطاب لأحوال المسلمين هو الذى أداه إلى العدول عن سياسته فى عدم فرض العطاء للمولود من المسلمين إلا بعد أن يفطم [3].

[٣] وقد يكشف التفقد عن معرفة حوائج الرعية المسلمة خاصة مما يتوقف عليه بقاؤهم وحياتهم من الزاد والمؤن والطعام، وتفقد عمر بن الخطاب أيضا هو

---

(١) انظر: الماوردى، قوانين الوزارة، تحقيق ودراسة د. فؤاد عبد المنعم أحمد، د. محمد سليمان داود، الاسكندريه: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٨، ص ٨٥–٨٩

(٢) انظر: مخطوط الأسدى، مرجع سابق، ص ٢٣. ويلاحظ الخطأ فى الكلمتين مابين القوسين والصواب فى الكلمة الأولى مستحلوا، وفى الثانية جانبه.

(٣) انظر: ابن الجوزى، الشفاء، مرجع سابق، ص ٨٢ – ولنفس المؤلف، تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ٨٤–٨٥

الذى جعله يكتشف حقيقة المرأة التي لم يكن عندها مايطعم أولادها فراحت تتحايل على جوعهم وحاجتهم للطعام فلما علم بشأنها وشأنهم، حمل إليهم مايسد حاجتهم وشاركهم فى إعداد طعامهم و لم يتركهم إلا بعد أن تأكد من ذهاب ماكان يعوزهم [١].

[٤] كذلك فإن التفقد يساعد على التعرف على أحوال الرعية والاطلاع على ماقد تعجز عن توصيله إلى الحاكم، ومن هنا كانت أهمية متابعة الأعمال، التى عدها الماوردى إحدى الوصايا المهمة فى تدبير أحوال الملك[٢]. وكان عمر بن الخطاب لايكتفى بما كان يمضيه من سياسة التفقد داخل عاصمة الخلافة - بل كان يطمح - لو أسعفه العمر إلى إعمالها فى بقية أطرافها[٣]، وكان يقول: "يجب عليَّ أن أسافر لأقضى حوائج الناس فى أقطار الأرض، لأن بها ضعفاء لايقدرون على قصدى في حوائجهم لبعد المكان، فينبغى أن أطوف البلاد لأشاهد أحوال العمال وأسير بسيرتهم وأقضى حوائج المسلمين، فلا يكون فى سنى عمر أبوك من هذه السنة".

[٥] يضاف إلى ماسبق أن التفقد إذا كان يحقق الأمن للمحكوم، فهو كذلك يحقق الأمن للحاكم مادام يتحرى فيه العدل والإنصاف ويبتعد به عن مواطن الظلم والجور، وحين يعدل الحاكم لايخاف رعيته ولاتخافه رعيته، بل يكون حرصها على بقائه أكبر من حرصها على تغييره، ولذلك لم يكن مستغربا أن يتعجب رسول قيصر الروم من عدم تعرض أحد من المسلمين للخليفة الثانى عمر بن الخطاب بسوء، وهو نائم بلا حراسة أو حجاب فى المسجد، ليقول بعدها العبارة المشهورة: "عدلت فأمنت فنمت"[٤].

(ثالثا) - أهم أشكال التفقد

يتحقق التفقد بكافة الأشكال التى ترمى المجيء به وفق مقاصد السياسة الشرعية، ومن خلال دراسة بعض المصادر المتاحة أمكن استخلاص بعضها:

---

(١) انظر: ابن الجوزى، الشفاء، مرجع سابق، ص ٨٢-٨٣، وانظر أيضا فى هذه القصة: الغزالى، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص ٧٠-٧١

(٢) انظر: فى تفاصيل هذه الوصايا: الماوردى، قوانين الوزارة، مرجع سابق، ص ١٤٠ ومابعدها.

(٣) انظر: الغزالى، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص ٧٠ - وانظر رواية أخرى لابن الجوزى، تاريخ عمر، مرجع سابق، ص ١٤٢

(٤) انظر: الغزالى، التبر المسبوك، مرجع سابق،ص٢١-٢٢.وانظر رواية أخرى أكثر تفصيلا ذكرها ابن الجوزى فى تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق،ص١٦٦.وانظر أيضا:الطرطوشى، مرجع سابق، ص٤٦

فثمة شكل أول هو تفقد الأحوال فى المواقف التى يستشعر منها الخطر، أو تذاع فيها الشائعات عن تعرض المجتمع السياسى لبعض مايهدد أمنه، وكان الرسول ﷺ أجود الناس وأشجعهم فى مثل هذه المواقف، وقد روى أنه: "لما فزع أهل المدينة ذات ليلة، فانطلق ناس قبل الصوت، فتلقاهم الرسول ﷺ راجعا، على فرس لأبى طلحة، عَرِيٌّ، فى عنقه السيف، وهو يقول: لم تراعوا، لم تراعوا"[1]، وقد استخلص بعض الفقهاء من هذا السلوك النبوى بعض الدلالات منها، شجاعة القيادة النبوية، وشدة عجلتها فى الخروج إلى العدو قبل الناس كلهم، وجواز سبق القيادة فى كشف أخبار العدو ما لم يتحقق الهلاك، واستحباب تبشيرها الناس بعدم الخوف إذا ذهب [2].

وثمة شكل ثان هو تفقد أحوال العامة من المسلمين فى كافة شئون الخلافة قدر المستطاع، وهو ماكان يفعله عمر بن الخطاب ويدعو إليه كما سبق، وأساس ذلك - كما ذكر بعض العماء: "القيام بتفقد البلاد والرعايا والنظر التام بالفحص التام ومراعاة أمور الشريعة، وماتقتضيه الأحكام الواجبة والسياسة المحكمة فى تعديل الممالك وعمارة البلاد بإزالة أسباب الفساد، وقطع أصول المفسدين وفروعهم واستئصال مادتهم"[3]. ويحدث ذلك "بقيام الملوك وتنفيذهم للأوامر الشرعية ومايليق بالسياسات المرضية واحتياطهم بالاجتهاد على مايجب عمله وتعديل مصالح العباد والبلاد، وإذا تم لهم مايطلب منهم، ومايجب من الطاعة وجب عليهم الاستمرار على المراعاة، ودوام التفقد للأحوال"[4].

أما الشكل الثالث للتفقد فهو الخاص بالعمال ومستخدمى الحكم، أى تفقد بطانته، فيجب على الحاكم" أن يتفقد أحوال كل منهم، ومايتعلق به ومايصدر عنه ومايجب عليه، فإن وجده على السداد شكره وزاده، وأنعم عليه..، وإن وجده بخلاف ذلك، عزله، ووبخه، وعزره بما أوجب عليه [5].

ويبقى الشكل الأخير، وهو تفقد أصحاب المهن من التجار والزراع وذوى الصناعات المختلفه والجنود، وغيرهم ممن يعتمد عليهم المجتمع السياسى فى تأسيس إنمائه الحضارى فى كافة المجالات، وفى الدفاع عن هذه الإنماء ضد محاولات الإعاقة والهدم، ولذلك عدَّ الأسدى أن من جملة التفقد الضرورى "حسن النظر فى أحوال الأراضى

---

(١) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٥، ص ٦٧-٦٨

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: مخطوط الأسدى، مرجع سابق، ص ٢٢

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ٢٣. وقد ميز الأسدى فى مخطوطه بين نوعين لتفقد الأحوال العامة" أحدهما متعلق بأحوال الرعايا فى المدن والأمصار، والثانى يتعلق بأحوال الرعايا فى القرى والبوادى، وأماكن الزروع والآثار". انظر: المرجع السابق، ص ٢٤

(٥) انظر: مخطوط الأسدى، مرجع سابق، ص ٢٤

والزروع التى هي قوام للناس والبهائم، ثم النظر فى الجهات للمال، والأرزاق والتحصيل التى هى علة التمدن، والاجتماع، والأسباب، والمعايش، ثم النظر فى سائر الأمور التى لابد منها فى سد الثغور وإقامة العساكر وإظهار القوة"[1].

ويبقى بعد هذا العرض الموجز لطبيعة التفقد التذكير بملاحظات مهمة:

[الأولى] – أن أمن الحاكم الذى يحدثه التفقد ليس مدعاة لتجاهل التدابير اللازمة لكفالة هذا الأمن قبل التفقد، إن مثل هذه التدابير لازمة بشرط ألاّ يترتب عليها مايؤدى إلى تجاهل مصالح فئات المجتمع السياسى.

والملاحظة [الثانية] – لايستلزم التفقد ضرورة نزول الحاكم المسلم مباشرة إلى الرعية، قد يكون ذلك أنسب لعصر صدر الإسلام، لكن مع تعقد أو تشابك التطور الحضارى، ومايفرضه من تزاحم وتكاثر الأعباء قد يكون عدم النزول المباشر للتفقد أنفع وأنجح، مادام الحاكم على وعى وبصيرة بما يجرى فى كافة أنحاء الخلافة.

والملاحظة [الثالثة] – قد يكون من لوازم التفقد – وانطلاقا من الملاحظة الثانية – اللجوء إلى الشكل المؤسسى فى تنظيمه، والعمل به، سواء استعمل فى ذلك ماهو معروف واشتهر فى الخبرة السياسية الإسلامية، كالحسبة، والشرطة، أو ابتدعت أشكال جديدة لم تكن معروفة من قبل.

والملاحظة [الرابعة] – أن التفقد كما سبق أمانة ورسالة استخلافية ليس مقصودا منها إلاّ صيانة فعالية هذه الرسالة، ومن ثم فإنه لامجال فى التفقد لخروج الحاكم فى زينة أو حشود قد يكون من ورائها الاستظهار، والإسراف فى الإنفاق، فضلا على تعطيل بعض مصالح المسلمين.

والملاحظة [الخامسة] – أن الانتصار لضرورة التفقد هو انتصار لفعاليته وليس لاسمه بالأساس بمعزل عنها، ولذلك قد ترتبط هذه الفعالية ببعض المسميات العربية الأصيلة التى قد تتحقق بها، وإن لم يستخدم دليلا عليها لفظ التفقد كالنظر، والتدبر، والتمحيص، والبحث، والاستقصاء، وغيرها.

---

(١) انظر: مخطوط الأسدى، مرجع سابق، ص ٢٤

المطلب الثالث

التطوير الدائم للإطار النظمى الأمنى

لاتستقل حركة التعامل لتحقيق الأمن عن بناء الإطار النظمى الذى يناط به تنفيذ السياسات والقرارات الأمنية فى المجتمع المسلم، وبقدر مايحدث من توافق فى هذا الإطار بقدر ماتستطيع القيادة الشرعية استيعاب كافة التغيرات الكمية، والكيفية، التى يحدثها التطور المستمر فى الواقع المعاش، والعكس صحيح، وفى خبرة المسلمين فى عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة مايؤكد صدق هذه المقولة.

(أولا) – حقيقة ودلالات الإطار النظمى

أصل النظام فى اللغة التأليف والترتيب، والاتساق، وقوام الأمر وعماده، وملاك أمره، والطريقة والسيرة والعادة، والرباط، ومادة الاتساق والتأليف، والاستقامة، والاعتدال، فكأن مادة نظم جماع معانيها الانسجام والتوافق والترابط، الأمر الذى يمكن معه القول إن هذه المادة تطلق على كل مايحقق هذه المعانى مما تقوم عليه الحياة فى جماعة معينة[1].

وفكرة النظامية ليست غريبة على الإسلام ذلك أنه سبحانه قد أقام الدين على الاستقامة والنظام المحكم الذى: ﴿ **لَّايَأْتِيهِ ٱلْبَاطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ** ﴾ [2]، وأقام نظام الحياة على نفس الأحكام، فلا عبث فى قواعده، ولا اعتباط فى مكوناته، ﴿ **وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا** ﴾ [3]، ولذلك شرع الله أن ما أعطى الفاعلية والنفع لهذا النظام أحله له، وما أعطاه الجمود والضرر حرمه عليه، ومابين الحِل والحرمة كانت السعة التى تحقق شرع الله بلا تفريط أو إفراط [4]، وكذلك نطق الحديث النبوى: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان، فلا تبحثوا عنها[5]"..

فحقيقة الإطار النظمى تتضمن خمس دلالات:-

[الأولى] – الانبثاق المباشر من العقيدة، والارتباط الوثيق بها، فكل نظام سواء جاء

---

(١) انظر: مادة نظم فى: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٤٦٩

(٢) فصلت /٤٢

(٣) الفرقان /٢

(٤) انظر فى فكرة النظامية فى الإسلام، د. مصطفى كمال وصفى، مصنفة النظم، مرجع سابق، ص ٥٧ ومابعدها، د. محمد رأفت سعيد، المدخل لدراسة النظم الإسلامية، جدة، دار العلم، ١٩٨٤، ص ١٤ ومابعدها – وانظر ايضا:

A. K. Brohi;" Idea of Islamic Order", The Islamic Quarterly, Vol. XXVII, No. 1, pp. 1-11

(٥) انظر: ابن رجب الحنبلي: جامع العلوم الحكم، مرجع سابق، ص ١٦١

بناؤه مفصلا فى الشريعة، كنظم الأسرة، والميراث، والحدود، والطلاق، أو أتى بناؤه استنباطا من الشريعة كشأن النظم التى تستجد وفقا لتغيرات الواقع، لايستطيع أن يفصل نفسه عن المسار العقيدى، لأنه جاء أساسا لتحقيق قيم العقيدة فى نطاق معين للحركة، هى التى يعمل من خلالها.

والنظام بغض النظر عن شكله، حين يستحوذ على ملاك أمره - أى القيم - لايحدث له خلل فى التأسيس أو الأداء، فإذا ما أضيف إلى ذلك توافر العمل الصالح فيه فقد ضمن التماسك والترابط وفعالية الاستجابة المستمرة لمتطلبات واقع الجماعة التى يخدمها، أما حين يأتى النظام نشازا عن العقيدة، فقد فتح على نفسه كل معاول القصور البشرى.

[والثانية] - أن الإطار النظمى وسيلة وليس غاية، فالنظم التى فصلتها الشريعة، أو التى يبنيها الاجتهاد الإنسانى على الشريعة، لاتقف بها الأمة عند حد البناء أو لتجعلها مقصدا فى ذاتها، وإنما هى وسائل أو ذرائع لغاية هى تحقيق مقاصد الشريعة حسب الدور المنوط بكل نظام، بالقرار، والسياسة، والعادة، والمؤسسة، والمبدأ، والتشريع أو غير ذلك مما يقع تحت الإطار النظمى إنما تقاس فاعليته بمدى تعبيره عن القيمة التى أُمِّل تحصيلها من خلاله، لابمدى حسن تشكيله أو تكوينه فحسب، فإن تكاملت النظم فى تجسيد المنظومة القيمية، فقد حققت المراد منها [1].

[والثالثة] - تأكيد دور الاجتهاد الإنسانى فى بناء الإطار النظمى، فالحق تبارك وتعالى حين أودع فى الإنسان الفطرة النظامية، وطالبه بأن يعمل عقله فى نمط منظم من العمليات الذهنية قبل اختيار الإيمان - كالتدبير، والنظر، والسير، والرؤية، والتفكر - أراد منه أن يكمل مسيرة الاعتقاد بمسيرة العمل الصالح، ونظرا لأنه سبحانه أعلم بخلقه، فقد هيأ للإنسان من النظم مايستقيم وثبات بعض مناحى حياته، مما لايقبل التغير فى الزمان أو المكان، حين ترك له فى نفس الوقت سعة اختيار الكثير من النظم التى يغير فيها مايشاء، لكن على أن يلتزم فى هذا الاختيار ببعض المبادىء، ومنها ألاّ يكون فى بناء قاعدة تشريعية إلهية عامة، وأن يكون الاختيار لأهل العلم والتخصص لأنهم الأدرى بما فيه النفع العام دون افتئات على قيم الشرع، وألاّ تلهى عملية البناء عن الغاية المرجوة منها، أو أن يهتم فيها بالشكل دون الجوهر.

والتشريع الإسلامى حين أباح للإنسان قدرا من الاختيار فى بناء نظم معيشته يعلم أن هذا القدر قد يعتريه القصور الزمانى، أو المكانى، أو الميل أحيانا عن مقاصده، فضلا

---

(١) انظر: د. فاروق أحمد دسوقى، مقومات المجتمع المسلم، الإسكندرية، دار الدعوة، ١٩٨٣، ص٢١٩ ومابعدها.

عن الأنانية أحيانا [1]، ولذلك فهو يطالب بتعديل المسار فى حدود الطاقة ﴿ **لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا** ﴾ [2]، فإذا ماحدث استمرار للنقص أو الخطأ بعد ذلك فإنه يفرق بين حالات ثلاث. فإذا كان النقص أو الخطأ نتاج عجز خلقى أو مرضى، أو بعامة نتيجة أمر لايطيقه الإنسان يكون الحكم ﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾ [3]، وإذا كان النقص أو الخطأ محصلة عمل اجتهادى غير متعمد الخطأ، فهنا يكون الحكم المطالبة بالتصحيح، مع عدم المؤاخذة،" إن الله تجاوز عن أمتى الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه" [4]، أما إذا كان القصور أو الخطأ بفعل العمد والاصرار عليه، فإن الحكم هو المطالبة بالكف عنه، وتوقيع الجزاء عليه ﴿ **ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَآ أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُم** ﴾ [5].

[الرابعة] – اتجاه الإطار النظمى لسد فروض كفائية[6]، فهو مرتبط – فيما لانص فيه – بتطورات الواقع تغيرا وتحولا، ومن ثم فإذا تصدى لبنائه أهل الاختصاص من العلماء بما فيهم الحاكم، فقد سقط واجبها عن بقية المسلمين، وإن ظلت ضرورة مراعاة فرض الكفاية على الجميع، ذلك أن سقوطه عن البعض هو سقوط تطبيق وليس سقوط تكليف أو حكم، لأنه فرض يتساوى فيه جميع المسلمين القادرين على أدائه، ولايجب على أحد منهم بعينه، ولا يسقط عن المسلم بسبب تخلف آخر – ولو كان حاكما – عن القيام به، وما لا يستطيع الحاكم معذورا القيام به عليه أن يدفع الناس للقيام به [7].

(ثانيا) – المبادىء العامة لحركة الإطار النظمى

وهذه المبادئ إذا ماقدر الالتزام بها كفيلة بالاستجابة لمستلزمات أمن المجتمع المسلم لأنها تضمن الفعالية للأبنية والهياكل التى يقام عليها الإطار النظمى للأمن فى هذا المجتمع.. وأهم هذه المبادىء:-

[١] الشمول، وهذه الصفة يأخذها الإطار النظمى من طبيعة التشريع الإسلامى الذى يعنى بإيجاد النظم التى تنظم كل شئون الحياة [8]، لذا فإن النظم

---

(١) انظر: د. محمد رأفت سعيد، مرجع سابق، ص ٢٤-٣١

(٢) البقرة / ٢٨٦

(٣) الحج / ٧٨

(٤) انظر: ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ص ٢٨١-٢٨٢

(٥) محمد / ٢٨

(٦) انظر: نصر عارف، مرجع سابق، ص ٢٨١-٢٨٢

(٧) انظر: د. مصطفى كمال وصفى، مصنفة النظم، مرجع سابق، ص ٤٦٦

(٨) انظر:

S. M. Yusuf," The Supremacy of Shariat Law in Islamic Society", The Islamic Quarterly, Vol. XX1-XX11, No. 1-2, January-June, 1978. pp. 15-23

المبنية على هذا التشريع لاينبغى أن تقصر عن تحقيق هذا الشمول.

وتحقيق صفة الشمول فى الإطار النظمى يحتاج إلى ثلاثة أمور: أولها - أن يغطى بقدر الإمكان كافة أوجه النشاط الاجتماعى، بحيث يغطى كل نظام منحى أو آخر من مناحى الواقع المعاش، والثانى - أن تكون النظم المتفرعة من كل نظام قادرة على استيعاب مايستبطنه من حركات وفعاليات ؛ فعلى سبيل المثال ؛ إذا كان النظام السياسى منوطا به ضبط حركة الوجود السياسى، فإن النظم الفرعية له كنظام البيعة، وأبنية اتخاذ القرار، والحسبة، والقضاء وغيرها من النظم الفرعية منوط بها هى الأخرى المساهمة فى فعالية الإنجاز السياسى بحيث لايحدث خلل فى أداء النظام السياسى نتيجة الخلل فى أداء أحد أو بعض نظمه الفرعيه، وكذا الحال فى بقية النظم، والأمر الثالث - أن تغطى احتياجات الإنسان فى المجتمع المسلم المادية وغير المادية بحيث لايأتى عطاؤها وهو يعلى جانبا فى هذه الاحتياجات على حساب الجوانب الأخرى (١).

[٢] القدرة على التكيف مع الواقع، وهذا التكيف لاتقوم به إلاّ النظم القابلة للتغيير، أما النظم التى تخاطب جوانب ثابتة فى المجتمع السياسى فلا يأتيها التكيف إلا فى أسلوب أدائها أو إدارتها، وإجراءات تنفيذها مما لم يرد فيه نص منزل، ويحدث التكيف للنظم القابلة للتغير، أو بمعنى أدق للنظم التى يخترعها الاجتهاد البشرى على هدى الأصول المنزلة بصور شتى.

فقد يحدثه إلغاء بعض هذه النظم إذا ثبت أن الواقع تجاوزها أو أن علة بقائها غير ذات محل، وقريب من ذلك ما أقدم عليه الخليفة الأول من إيقاف الإنفاق على المؤلفة قلوبهم رغم ماكان فيه من مقاصد أمنية لجماعة المسلمين، ورغم أنه قد جرى العمل به فى عصر النبوة.

وقد يحدثه تعديل سير العمل ببعض النظم القائمة دون تغييرها كلية، فقد عدل عمر بن الخطاب أسلوب توزيع العطاء على المسلمين الذين جرى العمل به فى خلافة سلفه، فآثر أن يفرق فى العطاء بين أصحاب السابقة من المسلمين وزادهم، وجعل من يليهم فى السبق فى مرتبة تالية لهم (٢)، رغم أن أبا بكر كان يسوى بين الجميع ويترك أمر سابقتهم إلى الله ليكافئهم عليها (٣)، كذلك عدل

---

(١) انظر: د. محمد رأفت سعيد، مرجع سابق، ص ٥٣ - وانظر ايضا:
Abdo A. Elkhooly,"Socioeconomic Institutions and the Quran: Cultural Sequential Approach to Human Society", Ham dad Islamicus. Vol. VII, No.3, Autumn, 1984, pp.3-19

(٢) انظر: ابن سعد، مرجع سابق، القسم الأول من ج ٢، ص ٢١٣ ومابعدها - الماوردى، الأحكام، مرجع سابق، ص ٢٠٠

(٣) انظر: الكاندهلوى، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٢٧ ومابعدها.

عمر بن الخطاب نظام الولاية على الأطراف ليتفق والتوسع الذى واكب عصر الفتوحات بشكل لم يكن معهودا فى التجربة الإسلامية قبله [١].

وقد يحدث التكيف عن طريق ابتداع نظم جديدة يحتم تطور الواقع المعاش وجودها، فقد استحدث أبو بكر نظام ولاية العهد فى إسناد السلطة حتى يجنب المسلمين ماحدث فى السقيفة، وأنشأ عمر بن الخطاب الدواوين[٢]، كما أنشأ نظاما لمد المسلمين بما يحتاجونه من مؤن وأغذية أسماه دار الدقيق[٣]، ووضع نظام البريد[٤]، وكذلك أسس نظاما لإقراض المسلمين بعيدا عن الربا واستغلال المرابين[٥].

[٣] التكامل فى الإنجاز، وهو ضرورة يفرضها تكامل النظم الفرعية لنظام الحياة فى الإسلام، وتعدد الاختصاصات والمهام التى قد يقوم بها النظام الواحد، فالشرطة كجهاز أمنى لاتقف عند ملاحقة الجريمة، بل لها أدوار أخرى كلها متفرعة من وظيفتها الأمنية[٦]، وكذلك الحسبة فهى تلاحق المنكر فى صوره المتعددة[٧]، كما يفرض التكامل أيضا أن بعض النظم هى بطبيعتها لازمة لبناء أو إنشاء نظم أخرى، ولذلك درج بعض علماء التحليل السياسى على التفرقة بين النظم المؤسِّسة (بكسر السين) والنظم المؤسَّسه (بفتحها)، فالأولى هى المكلفة بتحقيق مقاصد السياسة الشرعية مباشرة، والثانية هى أدوات الأولى فى تنفيذ هذه المقاصد[٨]، ويقتضى التكامل توحيد مقياس تقييم أداء كافة النظم، وحيث إن كل نظام يهدف إلى تحقيق ولاية الشرع فى ناحية أو أخرى [٩]، فإن هذا المقياس ينبنى على مدى ماتم فى كل ولاية من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر في

---

(١) انظر: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ١١٩-١٢٠

(٢) انظر: الماوردى، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢٠٤ - ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٢٢٤ - الكتانى، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٢٥-٢٣٢

(٣) انظر: ابن سعد، مرجع سابق، القسم الأول من ج ٣، ص ٢٠٣ - السيوطى، تاريخ الخلفاء، مرجع سابق، ص ١٣٧

(٤) انظر: الكتانى، مرجع سابق، ج ١، ص ١٩١-١٩٤

(٥) انظر ما أورده: توفيق محمد سبع، قيم حضارية فى القرآن الكريم، القاهرة: مجمع البحوث والشئون الإسلامية، ١٩٧٢، ج ٢، ص ٣١٧

(٦) انظر: مادة شرط فى: ابن الأثير، النهاية، مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٣١

(٧) انظر: ابن تيمية، الحسبة، مرجع سابق، مواضع متفرقة.

(٨) انظر: سيف الدين عبد الفتاح، مرجع سابق، ص ٥٣٧-٥٤٩ - نصر عارف، مرجع سابق، ص ٢٨٦.

(٩) انظر: مزيدا من التفاصيل فى:

Muhammad Abdullak Al.Buraey," Administrative Development An Islamic Perspective.", Unpublished Dissertation, The Department of P. Science, the University of North Carolina, 1981, pp.296-306

نطاقها.. ذلك "إن جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي، فالأمر الذى بعث الله به رسوله هـو الأمر بـالمعروف والنهـى الـذى بعثه بـه هـو النهـى عـن عن المنكر"[1].

[٤] الانفتاح الحضارى، فكل مايجد فيه المسلمون نفعا فى بناء إطارهم النظمى هم أولى به، ولاغضاضة أن يكون من إبداع غيرهم بعد تمحيصه، وقبـول مايتسـق وقيم شرعهم ولفظ كل مايخالفهـا، فـالتواصل الحضـارى ليس فقـط مـن السـنن الكونية، بل تفرضه الوظيفة الحضارية للمجتمع المسلم، ولقد اقتبس المسلمون فى خلافة عمر بن الخطاب الدواوين، وبصرف النظر عن مصدرها، وهـل هـو إنجاز فارسى أم هو إبداع رومى، فقد عدلوا فيهـا أداء ووظـائف، كمـا حـافظوا علـى بعـض النظـم التى جرى عليهـا العمـل فـى بعـض أطـراف الدولـة قبـل الفتـح الإسلامى، حتى ذكر ابن خلدون أن ديوان الخراج والجبايـات ظـل علـى مـاكـان عليه قبل الفتح فى العراق والشام، ففى العراق ظل ناطقا بالفارسية، وفـى الشـام ظل ناطقا بالرومية، وظل كتاب الدواوين من أهل العهـد مـن الفريقـين[2]، وإن كان الأمر لم يخل من إجراء بعض الإصلاحات التى لم يكن للمسلمين غنى عنهـا بما يتفق وعقيدتهم الدينية، ويتمشى فى نفس الوقت مع مصلحـة الشـعوب التـى دانت لهم فى الأمصار[3].

[٥] محورية دور المسجد، فأمن المجتمع المسلم يبدأ من المسجد، ففيه تنتشر السكينة والطمأنينة، وينتفى الشعور بالخوف، ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[4]، وفيـه يحرم أى عمل عدوانى، فإذا خرج المسلم منه فرض عليه المسجد إلا أن يكـون مشيعا للأمن فى الآخرين، بالفعل الإيجابى الذى يمنع المنكر وينشر المعروف ﴿إِنَّ الصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾[5]، ويستجيب للحياة ويتفاعل معها، ويؤدى ماعليـه مـن واجبات تجاه مجتمعه، ليكمل بها ما بدأه من عبادة داخل المسجد، وبذلك يتحول المسجد - من حيث يلزم المترددين عليه بربط العبادات بالمعـاملات - إلى نظـام فعـال يؤدى جميع الخدمات التى يحتاجها النطاق الذى يقع فيه المجتمـع المسـلم، فـإذا مـا أدى كل مسجد ماعليه بهذا الشكل، لتكاملت أدوار المساجد جميعها فى خدمـة

---

(١) انظر: ابن تيمية، الحسبة، مرجع سابق، ص
(٢) انظر: ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص ٢٤٤
(٣) انظر: احمد أمين، فجر الإسلام، القاهره، مكتبة النهضه، ١٩٧٨، ص ٩٣-٩٤
(٤) الرعد / ٢٨
(٥) العنكبوت / ٤٥

المجتمع ككل، ولزاد الوعى الأمنى [1].

المطلب الرابع

ملازمة الأمن كافة أنحاء دار الإسلام

فالأمن كمفهوم عقيدى شامل يستغرق دار الإسلام كلها دون تفرقة بين موضع وآخر فيها، إلا أن يطرأ عليه مايخرجه من نطاق هذه الدار بصفة مؤبدة، كما حدث لبعض البلاد التى انحصر عنها نفوذ الحكم الإسلامى فى المجتمع المعاصر مثل أسبانيا[2]، والذى لاشك فيه أن الحديث عن دار الإسلام يعيد إلى الأذهان الاختلاف الفقهى فى التفرقة بين دار الإسلام ودار الحرب، والذى لايزال بعض العلماء المعاصرين يتعرضون له برؤية اجتهادية تحاول فى مجملها إعادة النظر فى هذا التقسيم الفقهى لهاتين الدارين.

وحاصل القول - دون دخول فى تفاصيل كثيرة - أن الفقه الإسلامى يتنازعه رأيان فى أساس هذا التقسيم، أولهما ينظر إلى الأحكام والنظم المعمول بها فى الدار. فإن كانت مستمدة من الإسلام صارت الديار إسلامية، وإن كانت مستمدة من غيره، فهى ديار غير إسلامية، ولو وصفت بذلك، يقول الكاسانى " إنما تضاف الدار إلى الإسلام أو إلى الكفر لظهور الإسلام، أو الكفر فيها، كما تسمى الجنة دار السلام، والنار دار البوار، ولوجود السلامة فى الجنة والبوار فى النار، وظهور الإسلام والكفر بظهور أحكامهما، فإذا ظهرت أحكام الكفر فى دار فقد صارت دار كفر، فصحت الإضافة، ولهذا صارت الدار دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها من غير شريطة أخرى فكذا تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها" [3]، والرأى الثانى ينظر إلى أمن المسلم وولايته، فإن كان آمنا لكونه مسلما، فالدار التي يعيش فيها دار إسلام وإلا فهي دار حرب إذا لم يأمن فيها، وهذا رأى أبى حنيفة الذى انطلق من وضع الشروط التى تجعل الدار دار كفر [4]، ليقول" إن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام، والكفر ليس هو

---

(١) انظر: فى الرسالة الحضارية للمسجد ؛ د. على عبد الحليم محمود، المسجد وأثره فى المجتمع الإسلامى، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦ ؛ منصور الرفاعى عبيد، المسجد ومكانته والإمام ورسالته، بدون، ١٩٨٠ ؛ د. مصطفى كمال وصفى، نظام الحكم فى الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧، ص ٤٥-٤٦ ؛ د. محمد توفيق بلبع، المسجد فى الإسلام، عالم الفكر، العدد الثانى، المجلد العاشر، يوليو / سبتمبر ١٩٧٩، ص٢٣٥-٢٤٢

(٢) انظر: د. جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، الكويت: مطبعة المدينة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٨م، ص ٢٧١

(٣) انظر: الكاسانى، مرجع سابق، ج ٧ - ص ١٣٠-١٣١

(٤) وهى ظهور أحكام الكفر فيها،وأن تكون متاخمة لدار الكفر،وألاّ يبقى فيها مسلم ولا ذمى آمنا بالأمان الأول وهو أمان المسلمين؛انظر المرجع السابق؛وانظر أيضا:ابن عابدين، مرجع سابق،ج٣،ص٢٦١.

عين الإسلام، والكفر، وإنما المقصود هو الأمن والخوف، ومعناه أن الأمان إن كان للمسلمين فيها على الإطلاق، والخوف للفكرة على الإطلاق، فهى دار إسلام، وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق، والخوف للمسلمين على الإطلاق فهى دار الكفرة، والأحكام مبنية على الأمان والخوف لا على الإسلام والكفر" [1].

وتفريعا من هذين الرأيين فإن الباحث يرى:-

(أولا) - أن هذا التصنيف إذا كان - كما صرح كثير من المعاصرين - اجتهادا لم ينطق به الشرع، وإنما ابتدعه الفقه الإسلامى - مثبتا نظرته الواقعية إلى طبيعة التطور الحضارى الذى مر به المجتمع الإسلامى - فإن تجاوزه - أى التصنيف - يتم بقدر التغير الذى يحدث فى هذا التطور، وإن أدى فى النهاية إلى إسقاطه. ومعنى ذلك أن الفقهاء المعاصرين يجب ألاّ يقف بهم الأمر عند حد رفض هذا الاجتهاد الفقهى تحت ضغط الواقع الابتلائى للآمة، بل عليهم تقديم الدليل متسقا مع أحكام الشرع.

(ثانيا) - لايقدح فى شمول الأمن دار الإسلام انقسام إقليمها بين دول متعددة، مادامت تنتمى حضاريا إلى الإسلام بجعل أساس الحكم فيها إسلاميا وبوجود البشر الذين يدين أغلبهم بأحكامه، وإذا كان بعض الفقهاء قد تحدثوا عن القائد الواحد للدولة الواحدة فى الأمة الواحدة [2]، وإذا كان التطور المعاش قد وزع الأمة بين أكثر من دولة، وأكثر من قيادة، فقد يبدو واقعيا الانطلاق - لتجاوز هذه التغيرات - من معيار الأمة الواحدة لتحقيق الأمن، ولكن ذلك يفترض بدوره إيجاد صيغة سياسية تأتلف من خلالها القيادات - ومن ثم الدول - بحيث تكون امتدادا رسميا لهذه الامة، بعد أن سلم المسلمون بواقعية وجودها الحضارى، لقد تحدث البعض عن فكرة" كومنولث إسلامى"، كاتحاد فيدرالى بين المسلمين يترأسه مؤتمر إسلامى يقوم بدور الهيئة المنفذة لهذا الاتحاد ويضم العوالم - كذا الإسلامية- الإفريقى، الإيرانى، العربى، الأوروبى، الصينى، والماليزى [3]، وتحدث آخرون عن" منظمة الدول الإسلامية" [4].

(ثالثا) - أن الصياغة السياسية المطلوبة لتحقيق أمن الأمة وقد انقسمت دارها يجب أن يستعلى عن أن يكون أمنا قوميا بالمفهوم الوضعى، فبناء المفهوم الإسلامى للأمن له

---

(١) انظر: الكاسانى، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٣١

(٢) انظر: الماوردى، الأحكام السلطانية؛ مرجع سابق، ص ٩. ورغم أن الأصل عند الجوينى هو واحدية الإمام والدولة، إلا أنه أجاز إمامة آخر - إن لم يكن بد منه-فى الناحية التى يقصر عنها سلطان الإمام الأول" إذ لو بقى أهلها سدى لتهافتوا على ورطات الردى". انظر تفاصيل رأيه فى: غياث الأمم؛ مرجع سابق، ص١٢٨-١٣٢

(٣) انظر: مالك بن نبى، فكرة كومنولث إسلامى، ترجمة الطيب الشريف، القاهرة: المكتب الفنى للنشر، ١٩٦٠، ص ٤ ومابعدها.

(٤) انظر: د. محمد ضياء الدين الريس، الإسلام والخلافة فى العصر الحديث، القاهرة: دار التراث، ١٩٧٦، ص٣٤١-٣٧٥

قواعده وله منهاجه الواضح المحدد على نحو ماسبق فى الباب الأول، أما مفهوم الأمن القومى فينبع بناؤه من الفكر القومى الذى ينبع منطقه من خصائص الدولة الأوروبية القومية فى القرن السابع عشر[١]، ولذلك تعددت تعريفاته بتعدد مصادر هذا الفكر مما أوقع كثيرا من الباحثين فى الخلط والاضطراب والغموض فى تحديد العلاقات الارتباطية[٢]، كما أن حدود المفهوم الإسلامى هى العقيدة، ولذلك يوحد بين أفراد الأمة، ويدع سعة فى الدخول تحت مظلته بإعلان الإيمان بالتوحيد، أما الأمن القومى فحدوده الكيانات الجغرافية المصطنعة، ولذلك فهو لايسع إلا من انضوى تحت هذه الحدود واكتسب جنسيتها، وشتان بين استمداد الأمن من مصدر ثابت أزلى، واستمداده من مصر متغير قابل للانتقاص باستمرار. ثم إن الأمن فى الإسلام لايبيح العدوان، ولايشرع له إلا بالمثل، ولايمتد نطاقه إلا بقدر توسع نطاق المؤمنين بالإسلام، أما الأمن القومى فيبيح العدوان والتوسع خارج الحدود الإقليمية للدولة التى تتبناه، لذا لم يكن غريبا أن تعلن إسرائيل أن مايحدث من تطور صناعى وعسكرى فى العراق يهدد أمنها رغم بعد المسافة الإقليمية بينهما، وأن ترى القوى الكبرى المنطقة العربية امتدادا لأمنها، لايسمح بأية تطورات ولو كانت لصالح المنطقة مادامت تتعارض والمصالح القومية لهذه القوى [٣]. كذلك فإن الأمن القومى مقصده المصالح القومية، أى التى تفرضها الإرادة القومية داخل الدولة، فكلما يحقق هذه المصالح مباح، سواء جاء بالتزام قيمى، أو بغيره، فالمهم المصالح، وهكذا تتحول القيم من غايات ومقاصد إلى وسائل، ويكون لكل دولة مفهومها الخاص للقيم بالقدر الذى يحقق مصالحها ويبقى أن مفهوم الأمن القومى أثبت قصورا فى التجربة والتطبيق فى الواقع المسلم المعاصر، فكيف تبنى عليه صياغة أمنية مع هذا الاعتلال ؟ [٤].

---

(١) انظر: د. حامد ربيع، نظرية الأمن القومى، مرجع سابق، ص ١٧٠

(٢) انظر: حسنين توفيق،" الفكر العربى وإشكالية الأمن القومى"، دراسة تحليلية نقدية، التعاون، العدد الرابع، أكتوبر ١٩٨٦، ص ٦٤-٩١

(٣) انظر التفاصيل فى: د. حامد ربيع، نظرية الأمن القومى ؛ مرجع سابق، ص ١٠٠-١٣٢

(٤) انظر فى مفهوم الأمن القومى: المرجع السابق، مواضع متفرقة؛ عطا محمد حسن صالح زهرة ؛" نظرية الأمن القومى فى التقاليد الاسرائيلية" ، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية، بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢ ومابعدها ؛ لواء أ.ح.محمود خليل" الأمن القومى العربى المصرى وحرب أكتوبر"، رسالة دكتوراه غير منشورة، أكاديمية ناصر العسكرية العليا، كلية الدفاع الوطنى، ١٩٨٥، ج ١، ص ١١ ومابعدها، ملف الأمن القومى فى مجلة شئون عربية، العدد الخامس والثلاثون، يناير ١٩٨٤، وملف الأمن القومى فى مجلة الوحدة، العدد الثامن والعشرون، السنة الثالثة، يناير ١٩٨٧ ؛ وانظر أيضا:

Barry Busan, People. States and Fear, Proplem in International Relations, U.S.A.: The University of North Carolina Press, pp. 36-69, Donald M. Snow, National Security New-York; St. Martins Press, 1986, pp. 3-18.

كذلك يجب ألاّ يصاغ الأمن بشكل يرادف مفهوم الأمن الإقليمي لأن ماينسحب من نقائص على الأمن القومي ينسحب على الأمن الإقليمي الذى لايعدو أن يكون"سياسة مجموعة من الدول التى تنتمى إلى إقليم واحد تسعى من خلال وضع وتنظيم تعاون عسكرى لدول ذلك الإقليم إلى منع أية قوة أجنبية أو خارجية من التدخل فى ذلك الإقليم[1]"، فدار الإسلام بحكم اتساعها لاتنتمى إلى إقليم جغرافى متجاور مكانا، وأساس الأمن فى الإسلام كما سبق هو العقيدة وليس الإقليم، سواء كان لدولة أو لمجموعة من الدول المتجاورة، لو قيد بالإقليم المتجاور لأدى ذلك إلى احتجابه عمن هم خارج هذا الاقليم، ويضاف إلى ذلك أن الأمن فى الإسلام لايأخذ هذا المعنى الضيق - العسكرى - الذى يؤسس عليه الأمن الإقليمى، فهو أمن عقيدى حضارى يشمل كل مناحى الحياة، ويسع كل المجتمع الإنسانى، خاصة وأن الأمن الإقليمى حين ينطلق وعماده السياسة الإقليمية لايتفق والطبيعة العالمية لرسالة الإسلام، وهو لايختلف عن الأمن القومى فى كونه وسيلة لتحقيق المصالح القومية لدول الجوار الإقليمى، ولذا برز خلال الفترة السابقة للحرب العالمية الثانية وانتشر بسرعة مستترا خلف مبدأ الإقليمية ليسيطر على مدركات واضعى ميثاق الأمم المتحدة، وتلقفته الولايات المتحدة الأمريكية بعد هذه الحرب لفرض الحصار على المعسكر الشيوعى[2].

كذلك لامكان لمفهوم الأمن الجماعى فى بناء الصياغة الأمنية للمجتمع المسلم إلا فى ظلال الإسلام، حتى يسلم من القصور الواقع للتصور الوضعى له، والذى هيأت له ثلاثة تطورات، الثورة الصناعية، وما ارتبط بها من الدلالات المتعلقة بخبرة الحرب العالمية الأولى، ثم الثانية، والتغيرات التى طرأت على النظام الدولى منذ الحرب العالمية الثانية [3]، وعندها بدأ الحديث عن الأمن ليس للدول الصغيرة والضعيفة بل للدول الكبرى أيضا بحيث يسود المجتمع الدولى حفظ الأمن والسلام الدوليين، لكن شيئا من ذلك لم يحدث، فالمجتمع الدولى يعانى من ورطة الأمن التى قد تسوقه إلى هاوية الهلاك[4]، لذا بدأت

---

(١) انظر: د. حامد ربيع، نظرية الأمن القومى ؛ مرجع سابق، ص ٣٨

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٣٨-٣٩ ؛ وانظر أيضا فى معنى الأمن الإقليمى: عطا محمد حسن، مرجع سابق، ص ٤٢ ؛ لواء أ.ح. محمود خليل، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٢-٢٣ ؛ وانظر أيضا:
Robert O. Neill," Regional Security and World Order in the 1980", In Mohammed Alyoob (ed), Regional Security in the third World, Boulder, Colorado:Westriew Press,1986, pp.33-45

(٣) انظر: عطا محمد حسن، مرجع سابق، ص ٤٨ ؛ وانظر فى مفهوم الأمن الجماعى أيضا: د. حامد ربيع، نظرية الأمن القومى، مرجع سابق، ص ٣٧ ومابعدها ؛ د. إسماعيل صبرى مقلد، العلاقات السياسية الدولية، مرجع سابق، ص ٢٩٣-٢٩٤ ؛ وانظر أيضا:
Curt Gasteyger, Searching for World Security, New-York: St. Martins Press, 1985, pp. 1-11

(٤) انظر على سبيل المثال:
Joseph, A. Camibleri, Civilization in Crisis, Human Prospects in a changing World, Cambridge: Cambridge University Press, 1967, pp. 1-11, Harry Cloy Glbal Challenges-A World at Risk, New-York: Franklin Watts, 1979

الانتقادات تهوى على مفهوم الأمن الجماعى[1]، حتى باتت الحاجة ملحة ليقدم المجتمع المسلم نظام أمنه الجماعى الذى تبدو ملامحه فى شمول الإنسانية كلها بضمان الشريعة الأزلية، وليس بضمان التشريعات الوضعية، والانتصار للمستضعفين، وتغليب العدل فى التعامل الدولى، وعدم التضحية بالقيم، وردع البغاة، وكفالة حقوق الإنسان، وغير ذلك مما سيرد فى الفصل الثانى.

(رابعا) - أن المجتمع المسلم المعاصر وقد تفرقت دياره، وعلت قتامة الرؤية توجهاته نحو الآخرين، أحوج مايكون إلى البناء على ماقدمه الفقهاء فى قضية تقسيم العالم، أما إعادة وتكرار - بل ونقد - ماقالوه، والوقوف عند هذا الحد لن يفيد شيئا، فمواجهة الواقع أَوْلَى من محاكمة اجتهادات السالفين، وليس من الحكمة فى شيء إلزام هؤلاء الفقهاء بأن يقدموا الحلول للواقع المعاصر، والتصدى لقضايا لحقت عصرهم، وهذه المواجهة ليس مرجوة فسحب، بل وضرورية، فكيف يتحدث الكثيرون عن دار الإسلام[2]، ومقتضيات كثيرة لها يفرط فيها المسلمون، فالجهاد لنصرة البقاع المنتقصة منها لاوجود له، وقطع الموالاة مع مُحْتَلّى هذه البقاع مفقود، وسلاح الحدود الجغرافية لقطع التواصل الإقليمى بين البلاد المتجاورة منها مشهر فى كل أوان، وشعور المسلم بالأمن فى كثير من أجزائها متناقض، إذاً لابد من أسلوب لتغيير هذه التناقضات حتى يكون الاجتهاد لرؤية دار الإسلام بلغة معاصرة واقفا على أرض سليمة، ولعل من سنن التغيير أن يبدأ المجتمع المسلم فى تغيير منغصات ترديه، وأولى مراحل التغيير إعادة النظر فى فهم الأحكام الشرعية، فمبادىء الإسلام وقيمه العامة، تستوعب كل تغيير.

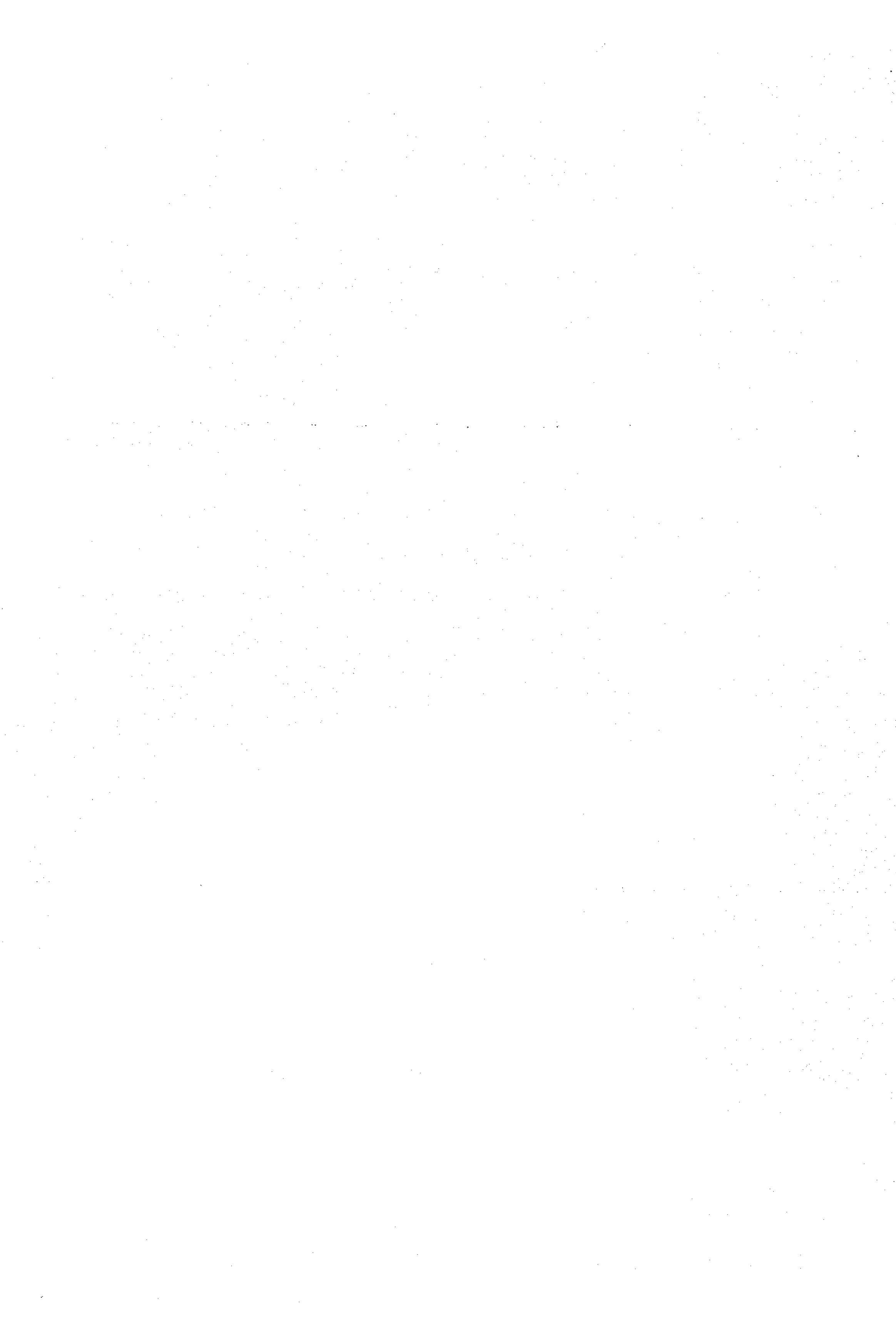
---

(١) انظر بعضها فى: د. إسماعيل صبرى مقلد، العلاقات السياسية الدوليه ؛ مرجع سابق، ص ١٩٤-٢٩٥

(٢) انظر بعض الذين كرروا الحديث عن التقسيم الفقهى لدار الإسلام: د. عارف خليل أبو عيد، العلاقات الخارجية فى دول الخلافة، الكويت: دار الأرقم، ١٩٨٣، ص ٤٩-٦١ ؛ حامد سلطان، أحكام القانون الدولى فى الشريعة الإسلامية، القاهرة: دار النهضة، ١٩٧٠، ص ٢٢٤-٢٢٨ ؛ أبو زهرة، نظرية الحرب فى الإسلام، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٦١، ص ٣٢-٣٨ ؛ د. وهبة الزحيلى، العلاقات الدولية فى الإسلام مقارنة بالقانون الدولى الحديث، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١، ص ١٠٣-١١٦

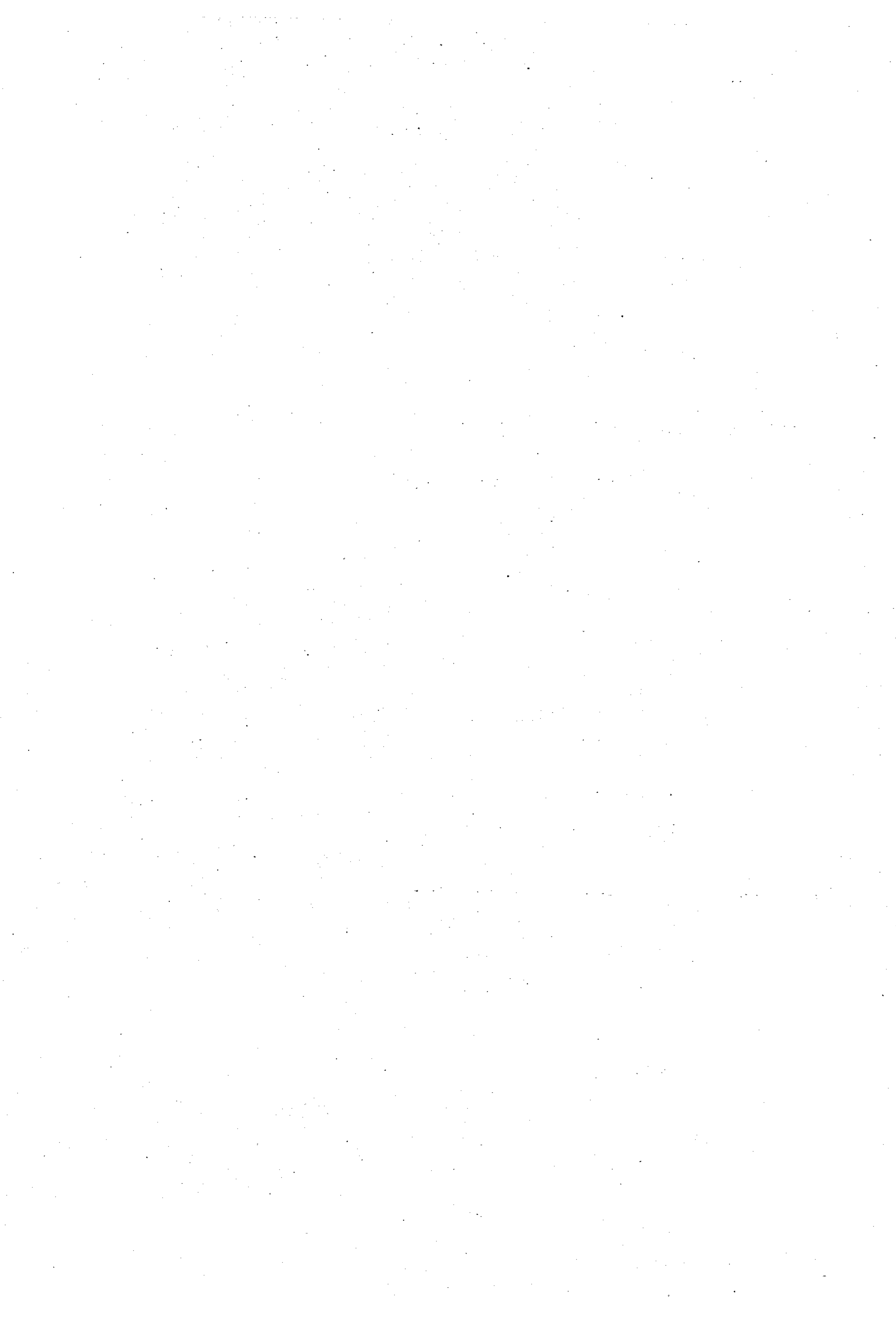
وله أيضا: " موقف الإسلام من غير المسلمين خارج المجتمع الإسلامى "، ضمن أبحاث: معاملة غير المسلمين فى الإسلام، عمان: المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية، ١٩٨٩، ص ٢٤٧-٣٣٣ ؛ صديق بن حسن القنوجى البخارى، العبرة مما جاء فى الغزو والشهادة والهجرة، تحقيق محمد السعيد زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥، ص ٢١٦ ومابعدها.. وانظر أيضا:

Majed Khadduri, The Islamic Law of Nations, Shaybani's Siyar, Baltimore: the Johans Hopkins press, 1966, pp. 10 - 17. ,Hosny M. Gaber,"The Early Islamic state..,Unpublished Dissertation, Faculty of the Graduate School of the American University, Washington, D.C. , 1962, pp. 66 - 71.



الفصل الثانى

الأمن وحركة التعامل الخارجى



المبحث الأول

وجهات الأمن فى التعامل الداخلى

تتعدد وجهات الأمن داخل المجتمع المسلم، فبعضها يخص المسلمين بما فيهم الرقيق، وبعضها الثانى يرتبط بغير المسلمين من أهل الذمة، وبعضها الثالث يجسده غير المسلمين من المستأمنين، وبعضها الأخير يتولاه من يدخلون ديار المسلمين بلا عقد ذمة، أو عقد أمان، ورغم تعدد هذه الوجهات واختلاف طبيعتها وتنوع درجاتها أحيانا إلاً أنها تتكامل جميعها فى تشكيل خصائص الأمن فى التعامل الداخلى بين العناصر التى تقيم فى دار الإسلام، والحديث عن هذه الوجهات يكتسب أهمية خاصة فى التحليل المعاصر لمفهوم الأمن بعد أن اختلطت الأمور واضطربت الأوضاع السياسية فى كثير من المجتمعات السياسية، إنْ بفعل عدم الاتفاق على صياغة محددة للأمن داخلها، أو بفعل الاختلاف حول طبيعة المخاطبين بالأمن فيها، أو بفعل التنازع فى سعى كل منهما إلى كفالة أمنه وتهيئة ظروفه، ولو كان على حساب أمن الآخرين الذين يشاركونه المعيشة فى تلك المجتمعات، من هنا كانت أهمية دراسة وجهات الأمن داخل المجتمع المسلم تزكيها عوامل كثيرة.

فثمة عامل (أول) - يؤكد أن النظام الإسلامى - ودون مجاوزة الحد فى القول - هو النظام الإلهى الوحيد الذى أنزل المنتمين إليه والمؤمنين به منزلة مهمة فى صرح البناء الأمنى داخل مجتمعهم، مما لم يتوافر فى أية أيديولوجية وضعية معاصرة، ورغم ذلك فإن هذه المنزلة لم تأت مغلفة بدعاوى عنصرية، أو نزعات عصبية تجعل من المسلمين جنسا مميزا فوق الأجناس الإنسانية الأخرى التى خلقها الله، له الحق فى استعبادها أو قهرها أو الاستعلاء العرقى عليها.

والعامل (الثانى) - أن الإسلام ؛ بتعدد هذه الوجهات ؛ وعلى عكس مادرجت عليه سياسات وأيديولوجيات معاصرة، بوأ الأجنبى مكانة تسمو به عن أن يكون مجرد إنسان بلا كيان أو هوية ومن ثم بلا حقوق أو حريات، أنه يجىء ليدحض من ناحية مسالك متعرجة انتهجتها أمم كثيرة قديما وحديثا نظرت إلى الأقليات داخلها خاصة من الأجانب نظرة تعيد إلى الذهن مايقال عن انتهاك آدمية الإنسان وحقوقه، وليؤكد من ناحية أخرى أن رسالته التى فاق عمرها الكثير من القرون هى أبقى وأسمى فى رعاية أمن الإنسان.

والعامل (الثالث) - أن سياسة الإسلام فى كفالة أمن الرقيق - إذا مانظر إليها ونظر فى الوقت ذاته إلى مأساة التفرقة العنصرية خاصة فى معاملة الأجناس السوداء فى كثير من دول العالم - تبرهن على أن ما أعطاه الإسلام للرقيق أسمى مما أعطى لهذه الأجناس،

بل إن الحرية التى ينالها الرقيق فى ميزان الإسلام أكبر من السعة التى منحت لهذه الأجناس رغم انتهاء عهدها بالرقيق.

والعامل (الرابع) - أن البناء العقيدى الإسلامى هو المصدر الحقيقى الذى تستقى منه وجهات الأمن المتعددة معانيها ودلالاتها، وإذا كانت إحدى سمات العصر الحاضر - وكما سبق - هو فشل الأيديولوجيات السياسية فى تلبية احتياجات الإنسان المعاصر - فذلك يعنى أن استقرار واستمرار أسس البناء العقيدى الإسلامى فيه استقرار واستمرار لوجهات الأمن فى نفس الوقت، وإلا أصبح الحديث عنها وعن قيمتها بلا معنى.

المطلب الأول

المادة الأساسية فى البناء البشرى للمجتمع

المسلم هو الوجهة الأولى التى يتجه إليها الأمن فى المجتمع السياسى المسلم باعتباره المسئول الأول عن مادة الحياة والفاعلية لهذا المجتمع، وأساس بنائه، وخط الدفاع الحيوى والجوهرى عن وجوده واستمراره، والمتحمل لعبء وظيفته الحضارية تجاه المجتمع الإنسانى، وسوف يتم تقسيم الحديث عن أمن المسلم فى النقاط الخمس التالية:

[النقطة الأولى] - حقيقة أمن المسلم

يلحق بالأمن كل مسلم داخل ديار الإسلام، وإن تنوعت هذه الديار وتباعدت بها الحواجز المكانية، فالمسلم مستوجب الأمن حيثما كان، وفى أى بلد من بلاد المسلمين، مادام يحقق شرائط الإسلام فى قوله وفعله، والمسلم هو كل مخاطب بالتكليف الإلهى فآمن با لله ربًا وبالإسلام دينًا وبمحمد ﷺ نبيا ورسولا، وبموجب ذلك استحق أن يكون وحده الخليفة الحقيقى فى الأرض الذى يحقق الالتزام بأوامر ربه، ويقف عند نواهيه لاقتناعه التام أن كل الخير فى طاعته له وطاعته لرسوله ثم طاعته لمن يقوده نحو عبوديته لشريعة دينه، ويؤمن أن لاحق له ولاينبغى أن يكون له حق فى تعديل، أو الغاء، أو رفض، أو الإضافة إلى التشريع الإلهى، وإنما سعيه فى الحياة مربوط بقوله تعالى ﴿وَمَاكَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [1]، وقوله تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُواْ إِلَى ٱللهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُوْلَئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [2]، ذلك لأنه يعلم - أو ينبغى أن يعلم أن كل حبل غير ممدود إلى الإسلام بسبب هو حبل مقطوع، لا قوام له

---

(١) الأحزاب /٣٦

(٢) النور / ٥١

﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [١].

بالمعنى السابق، يتسع أمن المسلم ليشمل:-

(١) الحاكم والمحكوم المسلمين، فلا يخص أحدهما دون الآخر، ولايعطى للأول امتيازا يفوق به الثانى، أى أن الأمن يتجه إليهما معا، وكأن كلا منهما على ثغر من ثغور الإسلام، فالأول بموجب إمامته للمسلمين يقف على ثغر قيادتهم فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به، والثانى بموجب اتباعه لإمامه يقف على ثغر طاعته فى المعروف ومعصيته فى المعصية.

كما أن كليهما يقف على قدم المساواة مع الآخر فى مقام العبودية لله تعالى وحده، ومن ثم فليس أحدهما عبدا للآخر، وليس أحدهما بالمقابل سيدا له، وماجاء على لسان الخليفة الثانى فى قوله (إن من ولى أمر المسلمين فهو عبد للمسلمين، يجب عليه لهم مثل مايجب على العبد لسيده من التضحية وأداء الأمانة) [٢]، يجب أن يفهم على أنه معنى مجازى، إنه تشبيه لرسالة الحاكم برسالة العبد نحو خادمه، أما الحقيقة فإن الحاكم هو أكثر المسلمين تحملا لأمانة الحكم وأثقلهم حملا لمتطلباته.

كذلك فإن تعرض أحدهما لأن يكون فى مقام الآخر بحكم سنة التداول، وسنة تغير أحوال وظروف الناس والمجتمعات، وغيرها من السنن، لايؤدى - كما يحدث فى كثير من بلدان العالم ومنها بلدان مسلمة - إلى إنزال من زالت عنه السلطة منزل الضحية، حيث الثأر والانتقام والبطش والتنكيل مالم يرتكب ما يستوجب العقاب.

وفوق ذلك فإن وجود كليهما على قدم المساواة فى الحياة السياسية يضيف رافدا آخر إلى روافد الالتزام الدينى يقيم علاقتهما على وشائج من التراحم والرعاية، فلا يظلم الراعى رعيته، ولاتظلم الرعية راعيها [٣].

(٢) الرجل والمرأة المسلمين، باعتبار أنهما أصل وجود النوع الإنسانى ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ [٤]، وباعتبار أنهما مشتركان فى تلقى الخطاب الإلهى بالتكليف دون تفرقة، ولذلك ورد هذا الخطاب موجها إلى كل المسلمين دون تمييز بين الرجال والنساء فى أكثر من موضع فى قوله تعالى:

---

(١) آل عمران / ٨٥

(٢) انظر: ابن الجوزى، تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص ٨٩

(٣) انظر فى أبعاد هذا الظلم: ابن تيمية، السياسة الشرعية ؛ مرجع سابق، ص ٥٩-٦٤

(٤) الحجرات / ١٣

﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، وباعتبار أن عليهما مشتركين تقع تبعة مد المجتمع المسلم بعناصره الإنسانية اللازمة لأداء وظيفته الحضارية، فضلا على اعتبار أن عليهما معا يقع عبء تأسيس البيت المسلم ومن ثم المجتمع المسلم على عماد المودة والرحمة ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [1]، ولذلك يرفض الإسلام استعلاء أى منهما على الآخر، بنفس المنطق الذى يرفض فيه تشبه أحدهما بالآخر تشبها يخل بكيان نوعه الإنسانى، وبوظيفته فى الحياة، وإلا اختل كيان الأسرة المسلمة [2]، وهنا لابد من وقفة حول مفهوم القوامة التى أعطيت للرجل المسلم على المرأة المسلمة فهما لايخرج بها عن معناها ومقاصدها. وبداية لقد تعددت آراء المفسرين فى تفسير معناها الوارد فى قوله تعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [3]، فقد فسرها بعضهم بأن الرجال هم (أهل قيام على نسائهم فى تأديبهن والأخذ على أيديهن فيما يجب عليهن لله ولأنفسهم، بما فضل الله به الرجال على أزواجهم من سوقهم إليهن مهورهن، وإنفاقهم عليهن أموالهم، وكفايتهم أياهن مئونتهن[4]، إن قوامة الرجل أن يقوم بتدبيرها وتأديبها وإمساكها فى بيته، ومنعها من البروز، وأن عليها طاعته، وقبول أمره مالم يكن معصية[5].

إن للقوامة فى ضوء هذين الرأيين حدودا ومعالم تبعدها عن أى تأويل زائف، أو أى رأى لايعرف صاحبه كيف يأتى به منضبطا بقيم الإسلام ومقاصده، فهى ليست سلطانا أو سيفا مستبدا يلوح به الرجل المسلم للمرأة المسلمة، ولكنها تكاليف وأعباء، وأمانات متعددة المناحى.

كما أنها أمر فطرى يستقيم وسنة الحياة فى ضرورة وجود القائد والمقود، والراعى والرعية.

وكذلك فإن القوامة - من حيث اعتبارها تنوعا وظيفيا - تأسس على العدالة فى توزيع الأعباء، وتيسير كل شطر من شطرى النفس البشرية لما خلق له.

---

(١) الروم /٢١

(٢) لحديث ﴿ لعن رسول الله ﷺ المتشبهين من الرجال بالنساء، ولعن المتشبهات من النساء بالرجال ﴾ - انظر: مختصر الترغيب والترهيب لابن حجر، مرجع سابق، ص ١٨٠.

(٣) النساء / ٣٤.

(٤) انظر: الطبرى، جامع البيان، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٩٠.

(٥) انظر: القرطبى، مرجع سابق، ج ٥، ص ١٦٨ ؛ وانظر أيضا ما أورده ابن كثير فى تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ٤٩١-٤٩٢.

ثم إن القوامة جماعها القيم، لأنها من مادة (قوم) التى تعنى الاعتدال، والعدل والبعد عن الميل والظلم والانحراف فى معاملة المرأة المسلمة، فإذا خرجت هذه المعاملة عن العدل، فقد فرغت من قيمها، وبالتالى صارت القوامة مفسدة، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح [1].

ويبقى أن القوامة تقرير إلهى، وليست تقريبا بشريا، ومن ثم فليس لأحد الإدعاء بأنها امتهان آدمى، أو أنها استمرار لعصر الحريم، أو غير ذلك من دعاوى الشطط والجهل، يقول الطبرى: "وذلك تفضيل الله تبارك وتعالى إياهم عليهن، ولذلك صاروا قُوّاماً عليهن نافذى الأمر عليهن فيما جعل الله إليهم من أمورهن"[2].

(٣) المسلم الحر والمسلم الرقيق - ورغم أنهما قد يختلفان فى تحمل التكاليف أحيانا، وفى مقدار العقاب على النكوص عن أداء بعضها أو كلها، إلا أن كليهما ينعم فى ظل مجتمعه المسلم بالأمن دون تمييز كشأن الحاكم والمحكوم، والرجل والمرأة ويهم فى هذا المقام تأكيد عدة أمور:

(أولها) - أن علاقة المسلم الحر بالمسلم الرقيق تضطلع بها شريعة إلهية ولاتقيمها إرادة حاكم، أو صناعة أية سلطة من شأنها وضع التشريع الوضعى الذى قد تحكمه أحيانا اعتبارات الهوى والمصالح التى يريدها واضعوه.

(ثانيها) - أن مقام الحرية لايمنح للمسلم كافة الحقوق الإنسانية، كما أن مقام الاسترقاق لايحجب عنه مثل هذه الحقوق. ذلك أن الإسلام يسمو بعلاقة المسلم الحر بالمسلم الرقيق عما ذهبت إليه فلسفات سياسية - من جعل الرقيق فى مقام الضعة والحقارة والامتهان.

(٤) (ثالثها) - ليس هناك فى ميزان الاسلام مخلوق خلقه الله حرا بطبعه، وآخر خلقه رقيقا، وذلك أن التكريم الإلهى يشمل بنى آدم جميعا يوم خلقهم ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [3]، وإنما يطرأ الاسترقاق بظروف خاصة سرعان مايزول بزوالها [4].

---

(١) انظر: السيوطى، الأشباه والنظائر، مرجع سابق، ص ٨٧

(٢) انظر: الطبرى، جامع البيان، مرجع سابق، ج ٨، ص ٢٩٠

(٣) الإسراء / ٧٠.

(٤) لايتسع المقام هنا لبيان ماكفله الإسلام لأمن الرقيق، لكن يمكن القول فى بيان الخطوط العامة لهذا الأمن:

أ- إن الرقيق هو مخلوق آدمى مكرم خُلِقَ كأى إنسان على الفطرة المستقيمة،لكن الظروف هى التى ألجأته لأن يكون تحت هيمنة من هو أقدر وأقوى منه،ولكنها هيمنة مشروطة بشروطها الـ[illegible]

تفصيلها.

ب- مادامت السلطة البشرية على الرقيق ليست وضعا أبديا بالمعنى السالف، فذلك يعنى أن السلطان الأبدى عليه هو لله وحده، فلا القيِّم يباح له مناداة رقيقه بأى لفظ من معنى التأله عليه، ولا الرقيق يباح له الاستسلام لسيده أو مناداته بأى لفظ من معانى الخضوع والذل، وقد جاء فى الحديث ﴿لايقولن أحدكم عبدى وأمتى وكلكم عبيد لله، وكل نسائكم إماء الله، ولكن ليقل غلامى وجاريتى، وفتاى وفتاتى﴾، انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٥، ص ٥-٦.

ج- إن الإسلام يربى فى علاقات الناس كل القيم السابقة حتى فى حالة الرق، ولذلك يقيم علاقة السيد برقيقه على أساس من الأخوة والألفة والمحبة، ولذلك لما عيَّر أبو ذر الغفارى أحد الصحابة بما لاينبغى أن يعير به قال له النبى ﷺ ﴿إنك امرؤ فيك جاهلية﴾، مع أن منزلة أبى ذر من الإيمان فى الذروة، وإنما وبخه بذلك - كما يذكر ابن حجر - على عظيم منزلته عنده، تحذيرا له على معاودة مثل ذلك، لأنه وإن كان معذورا بوجه من الوجوه، لكن وقوع ذلك من مثله يستعظم أكثر ممن هو دونه - انظر / فتح البارى، مرجع سابق، ج ١، ص ١٥٢-١٥٤

د- إن مسئولية أمن الرقيق هي مسئولية تكليف وأعباء وواجبات يتحمل تبعتها المولى بمقتضى كونه راعيا ومسئولا عن رعيته.

❁ ولذلك فإن من متطلبات أمن الرقيق من مولاه أن يكون هذا المولى حسن السيرة فى التعامل معه، فلا يخذله، ولايظلمه ولايمتهن آدميته، وفى الحديث ﴿إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولاتكلفوهم ومايغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم﴾ - انظر:المرجع السابق، وانظر أيضا: صحيح مسلم، مرجع سابق،ج١١،ص١٣٢-١٣٣.

كذلك من هذه المتطلبات أن يتكفل المولى بكل مايصون حياة رقيقه من أى تبديد أو تهديد، مادام يؤدى ماعليه كاملا، وقد كان الخليفة الثانى يحسن رعاية رقيقه من هذه النواحى، وقد روى أنه كان يؤاكلهم ويشاربهم ويقول (فعل الله بقوم، أو قال: لحى الله قوما - أى قبحهم ولعنهم -،يرغبون عن أرقائهم أن يأكلوا معهم)، انظر: ابن الجوزى، تاريخ عمر بن الخطاب،مرجع سابق،ص٨٨-٨٩.

❁ كما أن من هذه المتطلبات أن يعينه فى أداء واجباته، ولايكلفه مافوق طاقته، وإلا شاركه فى ذلك، وقد روى عن الخليفة الرابع قوله (كان آخر كلام رسول الله ﷺ: أوصيكم بالصلاة، واتقوا الله فيما ملكت إيمانكم)، انظر: شهاب الدين محمد بن أحمد الأبشيهى، المستطرف فى كل من مستظرف - وبهامشه ثمرات الأوراق فى المحاضرات لأبى بكر الحموى الحنفى، بيروت: دار الأمم للطباعة، د.ت، ج ٢، ص ٨٥.

❁ كذلك يلحق بمتطلبات أمن الرقيق أن تيسر له السبل لكى يكون حراً، وقد وعد الله سبحانه كل من اعتق رقبة مؤمنة خير الجزاء فى الآخرة، يستوى فى ذلك ما إذا كان المعتق رجلا، أو امرأة، انظر: بعض الأحاديث فى صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٠، ص ١٥٠-١٥١.. وانظر بعض الجوانب الفقهية للحديث فى: صديق الحسينى البخارى، فتح العلام لشرح بلوغ المرام، الكويت، مؤسسة دار الكتب، د.ت، ج ٢، ص ٣٣١.

❁ وفى مقابل هذه المتطلبات يفرض الإسلام على الرقيق أن يكون ذا نفع لسيده، ولكى يكون كذلك يلزم أن يكون أمينا على ماينفع مولاه، أمينا على مايكفيه، وألا يأتى من الأفعال والممارسات ماقد يستوجب سخط القائم عليه، فيعرض نفسه لما لايطيق من البلاء، وعليه أيضا ألا يستسلم لوضع الرق الذى وقع فيه، خاصة أن الإسلام قد جعل له متسعا فى ذلك، انظر: د. عمر عودة الخطيب، نظرات إسلاميه فى مشكلة التمييز العنصرى، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩، ص ١٥٤

والأعجمى، والأبيض والأسود، والشرقى والغربى، والذى يتحدث العربية والذى لايتحدثها، مادام الجميع يقولون ربنا الله، ويدينون دين الإسلام ويخضعون لأحكامه، وهنا تبرز ملاحظتان، (الأولى) - أن الإسلام بذلك يتخطى هذه المؤثرات الاجتماعية ليلتصق بفهوم الأمة وقد أذيبت كل هذه المؤثرات فى بوتقة عقيدة التوحيد، و (الثانية) أن مقام التقوى الذى يأتى فعل العقيدة وكأثر من آثارها - وإن أعطى لمن ارتقاه السبق فى الخير والتكريم وحسن الثواب فى الآخرة - لايعطى تميزا استعلائيا فى منحى أو آخر من مناحى الحياة، خاصة، وأنه مقام قيمى لايعلم صدق حقيقته إلا الله تعالى.

(النقطة الثانية) - أهم متطلبات تحقيق المسلم:

يتسع أمن المسلم ليشمل كل حياته، فالأمن ينبغى أن يصاحبه فى كل توجه له فى هذه الحياة، بيد أن كفالة الأمن هنا هى أحد طرفي معادلة فاعليته، أما الطرف الثانى فهو رعاية المسلم نفسه وحفاظه على ماتكفل المجتمع السياسى بتحقيقه له، فإذا ما أخذ الطرف الأول من هذه المعادلة فى الاعتبار، وأرجىء الحديث عن الطرف الثانى إلى النقطة الثالثة لأمكن القول إن من متطلبات كفالة أمن المسلم مايلى:-

(١) حمايته من إلحاق الضرر أو الأذى به أو بمن يتحمل تبعتهم إلا بالحق لقوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾ (١)، وفى الحديث:" ملعون من ضار مؤمنا أو مكر به" (٢)، هذا ويلزم لحماية المسلم من إلحاق الضرر به عدم إذهاق روحه أو الاعتداء على حياته إلا بالحق لقوله تعالى ﴿وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ (٣)، ولما جاء فى الحديث: "لايحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأنى رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزانى، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة"(٤).

كما يلزم أيضا عدم ضربه أو حبسه أو ترويعه بالباطل ذلك أن" الرجل ليس أمينا على نفسه إذا أخفته أو أوثقته وضربته" (٥)، كذلك لايجوز تعريضه للهلاك بعد إعطائه الأمان، ففى الحديث:" من أمن رجلا على دمه، وقتله، وجبت له النار، وإن كان المقتول كافرا" (٦).

---

(١) الأحزاب / ٥٨.

(٢) انظر: علاء الدين على المتقى، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢٧٠.

(٣) الفرقان: /٦٨.

(٤) انظر: مسند الترمذى، ج ٢، ص ١٩.

(٥) انظر: علاء الدين على المتقى، مرجع سابق، ج ٥، ص ٧٦٧.

(٦) انظر: المرجع السابق، ج ٤، ص ٣٣٦.

ويلزم أخيرا إحسان التعامل معه لقوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾[1]، ولعل من أبلغ ماورد عن النبى ﷺ فى هذا المقام إلزامه حكام المسلمين بهذه الوصيه:"أوصى الخليفة من بعدى بتقوى الله وأوصيه بجماعة المسلمين، أن يعظم كبيرهم، ويرحم صغيرهم، ويوقر عالمهم، وأن لايغلق بابه دونهم فيأكل قويهم ضعيفهم" [2].

(٢) عدم التجسس عليه، أو وضعه موضع الريبة والشكوك، والتهم هو أو من يعول، أو كلاهما معا، والأصل فى ذلك قوله تعالى ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا﴾[3]، فالمسلم يمنحه إسلامه أن ينظر إليه نظرة كلها الثقة والاطمئنان، إلا أن يكون مريبا أو مشكوكا فى أفعاله وحركاته، فضلا على أقواله، عليه من ذلك شواهد لاترقى إليها الظنون، وحتى هذه الريبة لاتدع مجالا لسلطة ما - مهما كانت - كى تتصنت عليه، أو تأخذه بالتهمة والظن، ذلك أن الإسلام لم يمنع أن يساءَل المسلم مباشرة بدلا من التجسس عليه، لما فى الحديث:" يامعشر من أسلم بلسانه و لم يفض الإيمان إلى قلبه لاتؤذوا المسلمين،ولاتعيروهم، ولاتتبعوا عوراتهم، فإن من تتبع عورة أخيه المسلم تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته يفضحه الله ولو فى جوف الليل" [4]، كما يلحق بالتجسس التصنت أو التلصص عليه، لما روى من" أن إعرابيا أتى النبى ﷺ فألقم عينه حصنا، فبصر به النبى ﷺ، فتوخاه بعود أو حديدة ليفقأ عينه، فلما أبصره الإعرابى، انقمع، فقال له: أما إنك لو ثبت لفقأت عينك"[5].

(٣) احترام حرمات المسلم وعدم الاعتداء عليها، ذلك أن للمسلم ذمة لاتقل عن ذمة غيره فى بلاد المسلمين، ولذلك فإن مراعاة هذه الحرمات تفرض أن لاينتهك عرضه، ولايعتدى على شرفه لقوله تعالى ﴿.... وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾[6]، وفى الحديث:"المسلم أخو المسلم لايظلمه ولايخذله ولايحقره، بحسب امرىء من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه"[7]، كما تفرض أيضا

---

(١) النحل / ٩٠.

(٢) انظر: سنن البيهقى، مرجع سابق، ج ٨، ص ١٦١.

(٣) الحجرات / ١٢.

(٤) انظر: ابن الديبع، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٥ ؛ وانظر: أحاديث أخرى فى: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج ٤، ص ٢١٣.

(٥) انظر: ابن الديبع، مرجع سابق، ج ٣، ص ٣٥.

(٦) الفرقان / ٦٨.

(٧) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج ١٦، ص ١٢٠-١٢١.

ألا يقذف أهله أو يرموا بالباطن لقولـه تعالى ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ٱلْغَـٰفِلَـٰتِ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[1]، كذلك تفرض من جهة ثالثة أن لاتثار بشأنه الشائعات، أو تنشر بشأنه الأكاذيب مالم يقم دليل ثابت على ذلك ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَـٰحِشَةُ فِى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ﴾[2].

(٤) إبعاد المسلم عن المؤاخذة بباطن أعماله وأفعاله، فالتدخل فى بواطن أموره - مما لايعلم حقيقته إلا الله تعالى - لايعدو أن يكون تكلفا وعنتا وظلما، وذلك جاء فى الحديث"إنى لم أؤمر بأن انقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم" [3]، وإذا كان الله تعالى قد تجاوز عن المسلم فيما قد تحدثه به نفسه مالم يعمل به أو يتكلم به كما جاء فى الحديث النبوى [4]، فليس لسلطة ما أن تؤاخذه بالتهمة وسوء الظن، ذلك ﴿إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾[5]، وهنا تجدر ملاحظة أن مؤاخذة المسلم بالظاهر لاتعنى عدم تجربته لمعرفة مدى صلاح الظاهر منه من فساده، وقد علق ابن العربى على قوله تعالى ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ﴾[6]، بقوله"والمراد أن لايقبل أحد على ظاهر قول أحد متى يتحقق بالتجربة حاله، ويختبر بالمخالطة أمره"[7]، ولا ينبغى أن (يحتج بأن ذلك يعارض قوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث:"أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"، أو قوله:" إنما أمرت بالظاهر والله يتولى السرائر"، ذلك أن هذه الأسانيد فى حق الكف عن الإنسان وعصمته، فإنه يكتفى بالظاهر من حالته)[8].

(٥) الحرص على توفير ماديات الوجود الإنسانى له، فالمسلم يجب أن يعان على وسائل معيشته التى يحتاجها، فالاستخلاف أخذ وعطاء، ولايمكن أن تكون للاستخلاف فاعليته إذا لم يؤت آثاره فى إقالة عثرات المسلم والأخذ بيديه نحو عيش كريم، يتوافر من خلاله طعامه وشرابه، ومسكنه، وملبسه، وزواجه، وكل

---

(١) النور / ٢٣-٢٤.

(٢) النور / ١٩.

(٣) انظر: صحي مسلم، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٦٣.

(٤) انظر: نص الحديث فى المرجع السابق، ج ٢، ص ١٤٧.

(٥) الحجرات / ١٢.

(٦) البقره / ٢٠٤.

(٧) انظر: ابن العربى، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج ١، ص ١٤٣-١٤٤.

(٨) انظر: المرجع السابق.

مايحصنه ضد العوز والفقر والحاجة، والواقع أن توفير ماديات الوجود الإنساني للمسلم يجب فهمه على أنه يضم فى طياته أمورا عدة:

(أولها) - إتاحة الفرصة له لاكتساب مصادر رزقه دون تعد على حقوق المجتمع المسلم، وقد جاء فى الحديث:" من استعملناه على عمل ورزقناه رزقا، فما أخذه بعد ذلك فهو غلول" [1].

(ثانيها) - إعانته فى توفير أساسيات حياته التى ورد ذكر بعضها فى الحديث النبوى:" من كان عاملا فليكتسب زوجه، فإن لم يكن له خادم فليكتسب خادما، وإن لم يكن له سكن فليكتسب سكنا،.. قال أبو بكر الصديق أخبرت أن النبى ﷺ قال:" من اتخذ غير ذلك فهو غال أو سارق" [2].

(ثالثها) - كفالته يتيما أو مسكينا، أو كهلا أو عاجزا، ويكون ذلك بأمور منها توفير مايسد عوزه وييسر له سبل العيش لقوله تعالى ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلاَ تَقْهَر ﴿٩﴾ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلاَ تَنْهَر﴾ [3]، وقوله تعالى ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِى يُكَذِّبُ بِالدِّينِ ﴿١﴾ فَذَلِكَ الَّذِى يَدُعُّ الْيَتِيمَ ﴿٢﴾ وَلاَ يَحُضُّ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ [4]، وقد جاء فى الحديث:" كافل اليتيم له أو لغيره، أنا وهو فى الجنة"، وأشار الراوى - وهو مالك بن أنس - بالسبابة الوسطى [5]، كذلك فى هذه الأمور الدفاع عنه وإن كان مظلوما، وقتال كل من يحاول الاعتداء عليه، وقد جاء فى الحديث:" انصر أخاك ظالما أو مظلوما" [6].

(رابعها) - ألا يكون اكتسابه لمصادر عيشه مقابل إعطاء الدنية فى دينه، فقد روى عن علىٍّ بن أبى طالب:" خذوا العطاء ماكان طعمة، فإذا كان عن دينكم فارفضوه أشد الرفض" [7]، وقد فصل ابن حجر القول فى أخذ العطاء من السلطان فذكر:" أن من علم كون ماله حلالا فلا ترد أعطيته، ومن علم كون ماله حراما فتحرم أعطيته، ومن شك فيه فالاحتياط رده، وهو الورع، ومن أباحه أخذ بالأصل" [8]، لأن الأصل فى الأشياء الإباحة.

---

(١) انظر: ابن الديبع الشيبانى، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٢٣.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) الضحى / ٩-١٠.

(٤) الماعون/ ١ - ٣.

(٥) انظر: النووى، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص ١٣٤، وفى الحديث الآخر:" الساعى على الأرملة والمسكين كالمجاهد فى سبيل الله"، انظر المرجع السابق.

(٦) انظر: المرجع السابق، ص ١٢٢.

(٧) انظر: علاء الدين على المتقى، مرجع سابق، ج ٤، ص ٥٨٧.

(٨) انظر: ابن حجر، فتح البارى، مرجع سابق، ج ٧، ص ٩٩.

(النقطة الثالثة) – متطلبات تحقيق الأمن من المسلم ذاته

لايكفى المسلم أن تتوافر له الروافد السابقة لكى يتحقق له الأمن – مالم يقم على رعايتها وأداء الواجب المنوط به لكى تحدث آثارها فى حياته ومن ثم فى حياة أمته.

من هنا فإن على المسلم أن يكون عونا صادقا لمجتمعه بكل أفراده، ليصل إلى مايصبو إليه من أمن، وهذا يفرض عليه:-

(١) أن ينزه نفسه عن أن يكون تابعا تبعية عمياء لكل دعوة أو رأى أو مبدأ، أو تصور أو ماشاكل ذلك دون تبين لحقيقته، ومدى نفعه أو ضره له ولأمته، إن المسلم هنا ينبغى أن يكون قائما بالقسط آتيا بالشهادة لله على أصولها غير مائل أو منحاز بفعل أية عوامل غير إخلاص النصح لله ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم، وإلا فقد ظلم نفسه وكتم الشهادة فى موضع لايجب فيه كتمانها ﴿وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾، وحين يأتى المسلم بالشهادة على أصولها فقد برىء من الإمعية، لاستسلام لعمى الرؤية.

(٢) ألا يكون أمنه على حساب عزته أو كرامته أو شرفه، ذلك أن أمنه فى هذه الحالة سيكون مقابله ذل نفسه وهوانها، ولاينبغى أن يكون ذلك من خلق المسلم لأن قيم الآباء والعزة والكرامة من أخص صفاته كإنسان أولا لقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ [1]، وكصاحب رسالة ثانيا ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [2]، ومن صور ذل النفس تعريضها لما لاتطيق من البلاء، من السب أو الشتم، أو السجن، أو التعذيب، أو القتل، أو التشريد، أو الإخراج من الديار وغير ذلك، تحت دعوى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وقد جاء فى الحديث:" لاينبغى للمسلم أن يذل نفسه، قالوا كيف يذل نفسه، قال يستعرض من البلاء لما لايطيق" [3]، ومن صوره أيضا إيقاع النفس فى دائرة الحرج والحاجة إلى السؤال، رغم القدرة على تجاوز ذلك بالعمل الشريف لحفظ ماء الوجه، والعمل الشريف هو ماكان حلالا كريما، ولايكون كذلك إلا إذا كان صالحا، وفى الحديث: "ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده، وأن نبى الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده"[4].

(٣) أن يحصن نفسه من اعتدائه عليها بالقتل أو الانتحار أو ماشاكل ذلك ﴿وَلاَ

---

(١) البقره / ٢٨٣.

(٢) الإسراء / ٧٠.

(٣) انظر: ابن الديبع، مرجع سابق، ج ٤، ص ٤٦٩.

(٤) انظر: ابن حجر، فتح البارى، مرجع سابق، ج ٩، ص ١٥٣-١٥٤.

﴿تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (١)، وإذا كان الإسلام قد حصن نفس المسلم من اعتداء الآخرين عليها قتلا وإزهاقا، إلا بالحق فحرى به أن لايكون أقل حرصا على حفظها وعدم إزهاقها مهما كانت الأسباب، لأن فى ذلك قنوطا ويأسا من رحمة الله، واعتداء على مالك النفس وصاحب الحق فى التصرف فيها سبحانه، كما قد يكون فيه أيضا تضييع لمن كان يعول المعتدى قبل موته، ثم من يدرى فقد يكون أحد الذين يحتاجهم المجتمع المسلم لتحقيق مصلحة عامه، أو لدرء مفسدة من المفاسد الاجتماعيه، وفى الحديث:" من حلف بملة غير الإسلام كاذبا متعمدا، فهو كما قال، ومن قتل نفسه بحديدة عذب فى نار جهنم"(٢).

(٤) أن يكون جهره بالسوء فى وجه من اعتدى على حرماته له حدوده، وإذا كان الإسلام قد سمح له بذلك فى قوله تعالى ﴿لَّا يُحِبُّ ٱللَّهُ ٱلْجَهْرَ بِٱلسُّوٓءِ مِنَ ٱلْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ﴾ (٣)، فليس ذلك مدعاة لكى يرتكب كل محظور، ومن حدود الجهر بالسوء ألا يكون المسلم طعانا ولا لعانا ولا فاحشا ولا بذيئا - كما ورد فى الحديث النبوى (٤)، خاصة وقد كان ذلك سلوك النبى ﷺ، وقد جاء فى الحديث:" لم يكن رسول الله ﷺ سبابا ولا فاحشا ولا لعانا، كان يقول لأحدنا عند المعتبة: ماله ترب جبينه" (٥)، وأن يرفق بمن أساء إليه، لقوله تعالى ﴿وَلَا تَسْتَوِى ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾(٦)، وفى الحديث: "عليك بالرفق وإياك والعنف والفحش"(٧)، وإلا يترتب على رد الإساءة مايبعد الناس عن مخالطته لسوء سلوكه، وقد جاء فى الحديث:" إن شر الناس منزلة عند الله من تركه الناس اتقاء فحشه" (٨).

(٥) ألا يركن إلى الظلم دون دفع ماقد يهدد أمنه أو أمن من يتكفل برعايتهم، لقوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَابَهُمُ ٱلْبَغْىُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴾ (٩)، إن إسلامه يمنعه أن يكون مجرد رد فعل - هروبى سلبى - لما يحدث من حوله خاصة إذا كان مايحدث حوله فيه ضياعه أو ضياع من يعول، وكفى بالمرء إثما أن يضيع من

---

(١) النساء / ١٤٨.
(٢) انظر: ابن حجر، فتح البارى، مرجع سابق، ج ٦، ص ٢٧٦.
(٣) النساء / ١٤٨.
(٤) انظر: ابن الديبيع، مرجع سابق، ج ٤، ص ١٥٧.
(٥) انظر: ابن حجر، فتح البارى، مرجع سابق، ج ٢٢، ص ٢٣٨-٢٤٠.
(٦) فصلت / ٣٤.
(٧) انظر: ابن حجر، فتح البارى، مرجع سابق، ج ٢٢، ص ٢٣٦.
(٨) انظر: المرجع السابق، ج ٢٢، ص ٣٣١.
(٩) الشورى / ٣٩.

يقول، وقد جاء في حديث سابق:" أن رجلا جاء الرسول ﷺ فقال له: الرجل يأتيني ليأخذ مالى ؟ قال: ذَكِّرهُ الله. فقال: إن لم يذكر. فقال: استعن عليه بمن حولك من المسلمين. قال: فإن لم يكن حولى أحد من المسلمين. قال: فاستعن عليه بالسلطان. قال: فإن نأى السلطان عنى. قال: قاتل دون مالك، حتى تكون من شهداء الآخرة، أو تمنع مالك".

(٦) ألا يأتى من الأفعال أو الأقوال مايشكل تهديدا لأمنه أو أمن أمته، وذلك يعنى أن يمتنع المسلم عن ارتكاب الجرائم المحظورة فى الشريعة، كالسرقة، أو الزنا، أو الردة أو القتل، أو الحرابة، أو أن يسعى بالفتنة والوقيعة بين المسلمين، أو أن يتجسس لحساب غير المسلمين أو يتعاون معهم بما يحدث ضررا بالمسلمين، أو أن يتجسس لحساب غير المسلمين أو يتعاون معهم بما يحدث ضررا بالمسلمين أيا كان نمط التعاون، أو أن يتثاقل عن مجاهدتهم إذا دعت الضرورة إلى ذلك، وكان قادرا على الجهاد، أو أن يعتدى على حقوق أهل الكتاب وحرماتهم، مما سيرد بيانه.

(٧) أن تكون كل حركته فى الحياة نفعا للمسلمين، لأن النفع لايأتى إلا بكل ماهو صالح، لأنه بمقام الصداقة التى يجب أداؤها، لتحقيق الاستمرار لهذه الحركة، ولذلك جاء فى الحديث:" على كل مسلم صدقة، فقالوا: يانبى الله فإن لم يجد ؟. قال: يعمل بيده فينفع نفسه، ويتصدق. قالوا: فإن لم يجد ؟. قال: يعين ذا الحاجة الملهوف. قالوا: فإن لم يجد ؟. قال: فليعمل بالمعروف وليمسك عن السرقة، فإنها له صدقة"[1].

(النقطة الرابعة) – ضمانات تحقيق أمن المسلم:

الواقع أن ضمانات أمن المسلم متعددة، ولكنها ليست متساوية فى المقام، ولا فى الاستمرار، لكنها رغم ذلك عرضة للتعطيل والإحالة بينها وبين قيامها بدورها الفعال، ويدخل ضمن هذه الضمانات – فضلا على مايجب على المسلم ذاته فى هذا السبيل كما سبق – الشريعة، والحاكم الشرعى، وعلماء الأمة، وعامة المسلمين، والإطار النظمى، وسوف يتم الحديث عن ضامنى الشريعة، وعامة المسلمين، أما الحديث عن ضمانات الحاكم الشرعى، وعلماء الأمة، فقد سبق التعرض لهما، وكذا ضامن الإطار النظمى.

---

(١) " قيل فى ترتيب هذا الحديث أنه ندب إلى الصدقة، وعند العجز عنها ندب إلى ما يقرب منها، أو يقوم مقامها، وهو العمل والانتفاع، وعند العجز عن ذلك ندب إلى مايقوم مقامه وهو الإعانة، وعند عدم ذلك ندب إلى فعل المعروف، أى من سوى ماتقدم كإماطة الأذى، وعند عدم ذلك ندب إلى الصلاة، فإن لم يطقه ترك الشر – وذلك آخر المراتب"، انظر، ابن حجر، فتح البارى، مرجع سابق، ج ٧، ص ٦٢-٦٣

[١] - ضامن الشريعة:

إن المسلم حين يدخل فى معية الإسلام يدرك أنه شريعة إلهية لاتتبدل ولاتتحور ولايسرى عليها مايسرى على شرائع البشر من علامات النقص والتناقض والقصور، ويدرك كذلك أنها شريعة ليس فى أحكامها جور ولا عدوان، وأن إيمانه لاحقيقة له إذا اقتصر على مجرد التلفظ بشهادة التوحيد والعمل ببعض مقتضياتها التعبديه، بل يصير لزاما عليه ليكون مسلما حقا أن ينفذ ماجاء به الإسلام قدر طاقته بالتقوى والعدل والإحسان، استجابة لنداء ربه تعالى ﴿**يا أيها الذين آمنو كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى. واتقو ا لله. إن ا لله خبير بما تعملون**﴾[١].

وحين يمكن المسلم لشرائط الإسلام فى نفسه، وفيمن يستطيع دعوتهم إلى رحابه يكون قد استوجب رعاية الإسلام لأمته وأمنهم. لأن شريعته تمنحه الاطمئنان إلى أن إسلامه هو وحده مصدر أمنه، لأن واضع أحكامه، هو ا لله سبحانه وتعالى هو "المؤمن"، قد وعده ا لله بأن إسلامه هو أمنه، وهو تمنيه فى الدنيا، لأنه سبحانه يقول ﴿**وعد ا لله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم. وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدوننى لايشركون بى شيئا**﴾[٢].

كذلك فهى تكفل للمسلم أمنه ضد أى عدوان داخلى أو خارجى، مهما كانت قوته وجبروته، لأنه بإيمانه أقوى وأشد، ولأنه تعالى ينصر الحق وأهله ﴿**إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا فى الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد**﴾[٣].

وهى التىتربى فى يقينه وعقيدته أنها شريعة تستوعب كل عصر، وتتجاوز كل قطر من أقطار الأرض، دون تفريط أو إفراط ﴿**مافرطنا فى الكتاب من شئ**﴾[٤].

كما أنها توضح له الحلال والحرام، وتحدد له الحدود والمعالم التى يجب أن ينتهى عندها ولا يتجاوزها، وتفرض عليه العلم بأن"الحلال بينّ وإن الحرام بينّ وبينهما مشبهات لايعلمهن كثير من الناس"[٥]، من هنا يعلم المسلم أنه إذا أعيته السبل واشتبه عليه الحلال والحرام لجأ إلى كتاب ا لله وسنة رسوله ﴿**فإن تنازعتم فى شئ فردوه إلى**

---

(١) المائدة /٨.

(٢) النور /٥٥.

(٣) غافر / ٥١.

(٤) الأنعام/ ٣٨. وانظر ماذكره ابن كثير تفسيرا لهذه الآية فى تفسيره، مرجع سابق، جـ٢،ص١٣٠-١٣١.

(٥) انظر :ص.

الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾[1]، فإذا ضاق به السبل لجأ إلى أهل العلم ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون﴾[2]، فإن لم يصل إلى مخرج رجع إلى وازع الخير والفطرة داخله، عملا بالحديث" استفت قلبك، البر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ماحاك فى النفس وتردد فى الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك"[3].

ثم إنها تضرب له الأمثال من سير الأمم والمجتمعات السابقة ليأخذ منها العبرة والعظة، وليعرف سنن الله فى خلقه، فيترسم طريق الذين آمنوا و لم يلبسوا إيمانهم بظلم فكان لهم الأمن والهداية، وينزوى عن طريق الذين كفروا وعصوا فسلط الله عليهم لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون .

٢ - عامة المسلمين :-

وهؤلاء يضمنون أمن المسلم من حيث إنه واحد منهم، قد ارتبط بحكم عقيدته فى جسدهم المتكامل، جسد الأمه الوسط، إن أمن المسلم بهذا المعنى هو امتداد لأمن أمته، وهو جزء منه، وهو المقدمة الهامة له، فإن أصابه سوء فقد صار واجبا عليها أن ترفع عن كاهله ذلك السوء، وإلا أصابها هذا السوء وتلك بعض مهام الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وقد جاء فى الحديث"مامن امرئ مسلم يخذل امرءاً مسلما فى موضع ينتقص فيه من عرضه وينتهك فيه من حرمته إلا خذله الله فى موطن يحب فيه نصرته. وما من أحد ينصر مسلما فى موطن ينتقص فيه من عرضه، وينتهك فيه من حرمته إلا نصره الله فى موطن يحب فيه نصرته"[4].

وفى الحديث الطويل عن رب العزة سبحانه" يا ابن آدم مرضت فلم تعدنى قال يارب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال أما علمت أن عبدى فلانا مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتنى عنده، يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمنى قال يارب كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ قال أما علمت أنه استطعمك عبدى فلان فلم تطعمه، أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندى، يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقنى، قال يارب كيف أسقيك وأنت رب العالمين؟ قال استسقاك عبدى فلان فلم تسقه، أما أنك لو سقيته لوجدت ذلك عندى"[5].

---

(١) النساء / ٥٩.

(٢) النحل / ٤٣ .

(٣) انظر : النووى، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ٥٦.

(٤) انظر: السيوطى، جمع الجوامع، مرجع سابق، العدد ٢٠ من جـ٣، ص٢٥٣٣.

(٥) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١٦، ص ١٢٥ - ١٢٦.

وهم يعرفون أنه لاقيمة لتماسك أمة لاينتصف فيها للمظلوم، ولاينتصر فيها للضعيف لما فى الحديث"ماقدس الله أمة لا يأخذون للضعيف منهم حقه غير متعتع"[1]، إنها التكاليف التى تجعل من انتهاك أمن المسلم مرضا يصيب جسد أمته كلها، فلزم لذلك أن تتداعى له سائر أعضائه بالسهر والحمى رعاية وعناية، حتى يبرأ المرض ليعود جسد المسلم إلى جسد أمنه السياسى صحيحا سليماً.

المطلب الثانى

غير المسلمين من أهل الذمة

وهم الفريق الأول من غير المسلمين الذين يجوز لهم الإقامة فى بلاد المسلمين وفق شروط عقدية بينهم وبين المسلمين، والحديث عن أمنهم يقتضي تناول أربع نقاط:-

النقطة الأولى : حقيقة الذمة:

الواقع أن الذمة مأخوذة من مادة ذمم، التى تعنى فى اللغة العهد والأمان والضمان والجزية والحق [2]، فكأن هذه المادة تشير إلى الالتزام بتحقيق الأمان بين طرفين بموجب مادة تؤكد هذا الالتزام، وعهد الذمة فيه ذلك، لأنه التزام بتحقيق الأمن لمن هم أهله، مقابل التزامهم بكل مايحقق ويحفظ للمسلمين أمنهم خلال إقامتهم فى ديارهم، فهو إذاً عقد يصير بمقتضاه غير المسلم فى ذمة المسلمين، أى فى عهدهم وأمانهم على وجه التأبيد، وله الإقامة فى دراهم على وجه الدوام[3]، ولذلك دلالاته من وجوه متعددة.

أولها أن الذمة عقد مؤبد، ولكنه يقوم إما على النص، أو على دلالة فعل يدل على قبول الجزية. فأما النص فهو العقد باللفظ أو بما يقوم مقامه من كتابة أو اشارة، أو غير ذلك[4]، وأما الفعل الذى يدل على قبول الجزية، فإنها القرائن الدالة على رضا الذمى بالذمة، ومن هذه القرائن[5]. الإقامة فى دار الإسلام، فالمستأمن-كما سيرد- لايمكن من الإقامه فيها مؤبدا، فإذا أقام المستأمن فى دار الإسلام مدة تكفى للكشف عن رغبته فى الاقامة الدائمة والدخول فى الذمة فإنه يصير ذميا دلالة، والقرينه الثانية هى شراء المستأمن فى دار الإسلام أرضا خراجية، فشراؤه الأرض ووضع الخراج عليها دلالة على رغبته فى التوطن والإقامة بين المسلمين، ورضاه بأن يكون ذميا من تبعة هذه الدار، ولذلك قال بعض الفقهاء إنما يصير ذميا بشرط تنبيهه بأنه فى حالة عدم بيعه الأرض

---

(١) انظر: السيوطى، جمع الجوامع، مرجع سابق، العدد ١٩ من جـ٣، ص٢٣٩٢

(٢) انظر: مادة ذمم فى : ابن منظور، مرجع سابق، ص ١٥١٦ - ١٥١٨

(٣) انظر: د.عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمتسأمنين فى دار الإسلام، بيروت:مؤسسة الرسالة، بغداد: مكتبة القدسى، ١٤٠٢هـ ، ١٩٨٢، ص ٢٢.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص ٢٤ وما بعدها

(٥) انظر: المرجع السابق

ورجوعه إلى بلاده سيكون ذميا، إذ لايصح جعله ذميا بلا رضا منه، أو قرينة معتبرة تكشف عن رضاه، والقرينه الثالثة هى الزواج، فإذا تزوجت المستأمنة رجلا من أهل دار الإسلام فإنها تصير بهذا الزواج ذمية، لأن المرأة تابعة لزوجها فى المقام والتوطن والتبعية للدار، فزواجها بمسلم أو ذمى، وهما من أهل ديار المسلمين يدل على رضاها بالمقام فيها على وجه الدوام، وصيورتها ذمية، أما الرجل فإنه لايصير ذميا إذا تزوج ذمية لأنه ليس بتابع لها، فلا يدل زواجه على رضاه بالدخول فى عقد الذمة.

وثانيها أن عقد الذمة لايكون إلا لأهل الكتاب، أو من لهم شبهة كتاب، فأما غيرهم فلا يعقد لهم[1].

فأهل الكتاب هم اليهود والنصارى، ومن دان بدينهم كالسامرة وفرق النصارى، ممن دان بالإنجيل وانتسب إلى عيسى عليه السلام وعمل بشريعته، ويجب هنا ملاحظة أمرين، أولهما أنه يستوى فى عقد الذمة الكتابى والأعجمى والعربى، وبهذا قال مالك والاوزاعى والشافعى وآخرون، وقال أبو يوسف لاتؤخذ الجزية من العرب لأنهم شرفوا بكونهم رهط النبى صلى الله عليه وسلم، لكن ابن قدامة رد ذلك ببعض القرائن التى حدثت فى عصر النبوة، وعصر الخلفاء، ومنها أن المسلمين قد أخذوا الجزية من أكيدر دومة الجندل وهو عربى كتابى، كما أخذوها من نصارى نجران وكانوا عربا، ولما بعث النبى صلى الله عليه وسلم معاذا إلى اليمن أمره أن يأخذ من بعض أهلها الجزية وهم كتابيون عرب[2].

والأمر الثانى إذا عقد الذمة لكفار زعموا أنهم أهل كتاب ثم تبين أنهم عبدة أوثان، فالعقد باطل من أصله. وإن كان ثمة شك فيهم فلم يعرف تماما هل هم أهل كتاب أم لا، لم ينقض عهدهم بالشك لأن الأصل الصحة، فإن أقر بعضهم بذلك دون بعض، قيل به المقر فى نفسه، فانتقض عهده، وبقى فى حق من لم يقر بحاله.

وأما من لهم شبهة كتاب فهم المجوس لما روى من أنه كان لهم كتاب فرفع، وبذلك صارت لهم شبهة أوجبت حقن دمائهم وأخذ الجزية منهم، ولم ينهض فى إباحة نكاح نسائهم، ولا ذبائحهم دليل، وهذا هو قول أكثر أهل العلم، ونقل عن بعضهم على

---

(١) استخلص ذلك من:ابن قدامة، مرجع سابق، جـ١٠، ص٥٦٨-٥٧٤ ، ابن عابدين، مرجع سابق، جـ٣، ص٢٧٦-٢٧٧، الكاسانى، بدائع الصنائع، بيروت:دار الكتاب العربى، ١٩٨٢،جـ٧، ص١١١، الماوردى، الأحكام السلطانية. مرجع سابق،ص:١٤٢ ومابعدها، القاسم أبو عبيد، مرجع سابق، ص ١٢٣ وما بعدها، ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق د. صبحى الصالح ، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣،جـ١، ص١ وما بعدها، د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص٢٥ وما بعدها، د.مجيد خدورى، مرجع سابق، ص ٢٣٦ ومابعدها.

(٢) ويشارك ابن قدامة فى هذا الشواهد القاسم أبو عبيد فى : الأموال، مرجع سابق، ص ٣١، وانظر أيضا ماذكره ابن قيم الجوزية فى: أحكام أهل الذمة، مرجع سابق، جـ١، ص٣.

ذلك، والأصل في معاملتهم حديث" سنوا بهم سنة أهل الكتاب" ، كما ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أخذ الجزية من مجوس هجر.

ومن خرج عن الفريقين السابقين، فلا ذمة له، ولا يقبل منه إلا الإسلام دون الجزية وإلا قتل، وهذا هو ظاهر مذهب الحنابلة، وورد عن أبى حنيفة أنها تقبل من جميع الكفار إلا عبدة الأوثان من العرب، وعن مالك تقبل من جميعهم إلا مشركى قريش لأنهم ارتدوا، وعند البعض تقبل من جميعهم، وذهب الشافعى إلى أنه من ليس من أهل الكتاب أو المجوس لكن كان من أهل الكتب الأخرى- كصحف إبراهيم وغيرها- ففى ذلك وجهان أحدهما يقر لهم الجزية، والآخر عكس ذلك [1] .

وثالثها أنه يلحق بالذمى فى عقد ذمته الأولاد الصغار والزوجة، فالأولاد تكون لهم الذمة تبعا لآبائهم وأمهاتهم إذا دخلوا فى الذمة، ذهب إلى ذلك أصحاب المذاهب الأربعة إلا الشافعى الذى ذهب إلى أن لذلك وجهين أحدهما وافق فيه غيره من الفقهاء، والآخر رأى أنهم يحتاجون إلى استئناف عقد، وقد رد عليه ابن قدامة ذلك استنادا إلى أن ذلك لم يفعله النبى صلى الله عليه وسلم، وإلى أن الصغار قد دخلوا فى العقد الأول، فلا حاجة إلى تجديده عند بلوغهم[2] ، أما الزوجة فإنها تابعة لزوجها فى التوطن والإقامة، فإذا صار زوجها من أهل الإسلام بأن أسلم أو صار ذميا تعتبر ذمية[3].

ورابعها اشترط الفقهاء فى عقد الذمة شروطا، على اختلاف آرائهم، فقد اشترط الحنفية أن يكون مؤبدا، لأن عقد الذمة فى إفادة العصمة والالتزام بأحكام الإسلام كالخلف عن عقد الإسلام، والإسلام لا يصح إلا مؤبدا، فكذا عقد الذمة[4]، أما الحنابلة فقد ذكروا أنه لايصح عقد الذمة إلا من الإمام أو نائبه، لأنه عقد مؤبد، وأضافوا إلى ذلك ضرورة الالتزام بإعطاء الجزية فى كل عام، والالتزام بأحكام الإسلام، وهو قبول مايحكم به عليهم من أداء حق، أو ترك محرم[5]، أما الشافعية فقد أضافوا إلى ذلك أن الجزية فى حق الرجل، أما فى حق المرأة فيكفى الانقياد لحكم الإسلام، لأن التزام أحكامه من مقتضيات عقد الذمة، والتصريح بمقتضى العقد لايشترط لصحته، ولكن يشترط ذكر مقدار الجزية [6].

---

(١) انظر: تفاصيل هذه المسألة والأراء الفقهية التى قيلت فيها فى: د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص ٢٧ ومابعدها .

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٣٧ - ٣٨

(٣) انظر: المرجع السابق، ص ٣٨ - ٣٩

(٤) انظر: الكاسانى، مرجع سابق، جـ٧، ص١١١، الشيبانى، مرجع سابق، جـ١ ، ص ١٠١.

(٥) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق ، جـ١٠، ص ٥٧٢، وانظر فى ضرورة إسناد عقد الذمة إلى الإمام فقط: الشيبانى، مرجع سابق، جـ١ ، ص١٠١.

(٦) انظر: د.عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٤٢.

أما فى رأى ابن حزم"فلا يقبل من يهودى ولا نصرانى ولا مجوسى جزية- أى لاذمة لهم- الا بأن يقروا بأن محمدا صلى ا لله عليه وسلم رسول ا لله إلينـا، وأن لايطعنـوا فيـه، ولا فى شيء من دين الإسلام، وهو قول مالك"[1].

النقطة الثانية: أهم مقتضيات أمن أهل الذمة من المسلمين :

كما أن أمن المسلم يعد مسئولية مشتركة، فكذلـك أمـن أهـل الذمـة، إذ تقـع بعـض تبعاته على المسلمين، كما تقع التبعات الأخرى على عاتقهم أنفسهم.

١) ما تقع تبعاته على المسلمين، وفى ذلك اجتهادات كثيرة، ويكفى ذكر بعضها.

فهناك عصمة النفس إلا بالحق لقوله تعالى ﴿ **قاتلوا الذين لايؤمنون با لله ولا بـاليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم ا لله ورسوله ولايدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتـاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون**﴾[2]، فقد نهى ا لله تعالى عن إباحة القتـال إلى غاية قبول الجزية، فإذا انتهت الإباحة فقد ثبتت العصمة للنفس، ولحقتهـا عصمـة المـال لأنها تابعة لعصمة النفس، وقد جـاء فـى الحديث" ألا إنـى وا لله لقـد وعظـت وأمـرت ونهيت عن أشياء أنها لمثل القرآن أو أكثر، وإن ا لله تعالى لم يحل لكم أن تدخلوا بيـوت أهل الكتاب إلا بإذنهم، ولاضرب نسائهم ولا أكل ثمارهم، إذا أعطوا الـذى عليهـم"[3] وتنسحب عصمة النفس وعصمة المال على الذرية من أهل الكتاب لما فى الحديث"لعلكم تقاتلون قوما فتظهرون عليهم فيتقونكم بأموالهم دون أنفسهـم وذراريهـم فيصـالحونكم على صلح فلا تصيبوا منهم فوق ذلك فإنه لايصح لكم"[4].

ويلحق بذلك بعض الحقوق التفريعية مثل حرية التنقل والحركة داخل ديار المسلمين، وحماية شخصه من الاعتـداء، وحرمـة مسكنه، وعـدم جـواز القبـض عليـه إلا بمقتضـى الشريعة، اذ الأصل ألا جريمه ولا عقوبة ألا بنص الشرع[5]، كذلك له حق الاقامـة فـى أى ديار الإسلام شاء لأنه من أهلها، إلا ماذكره الفقهاء عن منعه من الإقامـة فـى الحـرم والحجاز وما سواهمـا [6].

ثم هناك أيضا العدل فى السيرة، والرأفة فى التعامل، وتلك وحدة قيـم التعـامل التـى توجه الحركة السياسية المسلمة أيا كانت وجهتها، فالإسلام ينظر إلى الناس على أنهـم- قبل أى شيء- بشـر مكرمـون، ثـم يـأتى الاختـلاف، فتكـون المهانـة فـى ذل الإشـراك

---

(١) انظر : ابن حزم، المحلى، تحقيق أحمد شاكر، القاهرة: مكتبة دار التراث، د.ت،جـ٧، ص ٣١٧ - ٣١٨.

(٢) التوبة / ٢٩.

(٣) انظر : ابن الدبيع الشيبانى ، مرجع سابق ، جـ١ ، ص ٢٣٣.

(٤) انظر : المرجع السـابق

(٥) انظر: د. محمد سليم العوا، محاضرات فى أصول التشريع الجنائى.، مرجع سابق ، ص٩

(٦) انظر:د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٨٧ - ٨٩.

وإفساد العقيدة، أو التكريم فيعز التوحيد وصلاح العقيدة، وأساس العدل في السيرة مع الذمي ماورد في حديث"من ظلم معاهدا أو كلفه فوق طاقته فأنا حجيجه"[1].

وهنا ينبغي ملاحظة أن عقد الذمة- مالم يفقد شرائطه- لايتوقف بقاؤه- ومن ثم مايفرض من حسن السيرة في الذمة- على شكل أو آخر من أشكال السلطة السياسية، أو على وجود حاكم بعينه، لأنه التزام برعاية ذمة الله وذمة رسوله، ولذا يصير لزاما على كل سلطة أن تعتبر نفسها هي التي عقدت هذا العقد وإن تكلفت به سلطة سابقة، ولايحق لها حله بحال، وإلا دخلت في دائرة نقض العهود، وقد جاء في عهد نصارى نجران "فأما السبب الذي استوجب أهل النصرانية الذمة من الله ورسوله والمؤمنين فحق لهم لازم لمن كان مسلما، وعهد مؤكد لهم على أهل هذه الدعوة، ينبغي للمسلمين رعايته، والمعونة به ، وحفظه، والمواظبة عليه، والوفاء به.. مالأحد نقضه ولا تبديله ولا الزيادة فيه، والانتقاص منه، لأن الزيادة فيه تفسد عهدي، والانتقاص منه ينقص ذمتي، ويلزمني العهد بما أعطيت من نفسي، ومن خالفني من أهل ملتي، ومن نكث عهد الله عز وجل وميثاقه صارت عليه حجة.."[2].

لا إكراه في الدين، أو لا اضطهاد بسبب الذمة، فالإسلام دعوة إلهية لاتكره أحدا على الدخول فيها ﴿**أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين**﴾[3]، وإن كان له الحق في دعوة غير المسلمين وفق أصولها ﴿**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾[4]، وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن للذمي الحق في تبديل دينه بتبديل الكتاب الذي يؤمن به، وليس في ذلك مايدعو إلى عدم قبول الجزية منه، بل تقبل منه إذا كان مقيما على ماعاهد عليه من بذل الجزية، والتزام أحكام الملة [5].

كما أن أيضا لهم التمتع بمرافق المسلمين العامة، التي تدخل فيها جميع الخدمات التي تيسير سبل الحياة من مشروعات المياه، والري، والنقل، والاتصالات وغيرها[6]، ويلحق بذلك كفالة المسلمين للذمي، رعاية وحفظاً وسدا لضروريات الحياة، وقد جاء في عهد خالد بن الوليد لأهل الحيرة في خلافه أبي بكر"أيما شيخ ضعف من العمل أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنيا فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين، وعياله، ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام، فإن خرجوا إلى غير

---

(١) انظر:د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٨٧ - ٨٩.

(٢) انظر :د. محمد حميد الله، مرجع سابق، ص ١١٧.

(٣) يونس / ٩٩ .

(٤) النحل / ١٢٥.

(٥) انظرا : ابن قدامه، مرجع سابق، جـ١٠، ص ٥٧٢.

(٦) انظر : د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين.، مرجع سابق، ص ١٠٢ - ١٠٥ .

دار الهجرة ودار الإسلام فليس على المسلمين النفقة على عيالهم"[1]. كما روى أن الخليفه الثانى مرّ بشيخ من أهل الذمة يسأل الناس فقال: ما أنصفناك إن كنا أخذنا منك الجزيـة فى شبيبتك، ثم ضيعناك فى كبرك"، ثم أجرى عليه مـن بيـت المـال مايصلحـه، بعـد أن أسقط عنه وأمثاله الجزية[2].

وهناك العمل والتجارة، فللذمى الحق فى البيع والشراء لأن عقد الذمة شـرع ليكـون وسيلة لتمكين الذمى من المقام فى أمصار المسليمن، وبيع الذمى وشراؤه قد يكـون فيـه نفع للمسلمين، من حيث توفير بعض مايسد حاجاتهم، ورأى بعض الفقهـاء أنـه لايمنـع من التجارة فى الخمور والخنزير فى القرية أو الموضع الذى ليـس مـن أمصـار المسـلمين، ولو كان فيه عدد كثير من المسلمين، أما فى أمصار المسلمين فلايمكن من ذلك[3].

ولهم أخيرا الولاية على بعض الوظائف العامة، وهذه مسـألة خلافيـة، فقـد جـاء فـى القرآن الكريم ﴿**ياأيها الذين آمنوا لاتتخذوا بطانة من دونكـم لايـألونكم خبـالاً ودُّوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم ومـا تخفـى صدورهـم أكـبر**﴾[4]، وقـال بعـض المفسرين "لايجوز استكتاب أهل الذمة، ولا غير ذلك مـن تصرفـاتهم فـى البيـع والشـراء والاستنابة إليهم"[5]، وقال بعضهم" لاينبغى لأحد من المسليمن ولى ولايـة أن يتخـذ مـن أهل الذمة وليا فيها لنهى ا لله عن ذلك، وذلـك لأنهـم لايخلصـون النصيحـة، ولايـؤدون الامانة، بعضهم أولياء بعض"[6]، وورد عن الخليفة الثانى قوله" لاتستعملوا أهل الكتـاب فإنهم يسـتحلون الرشـا- وفـى روايـة أخـرى- الربـا- واستعينوا علـى أموركـم وعلـى رعيتكم بالذين يخشون ا لله تعالى"[7]، وورد عنه رفضه الاسـتعانة بـأحد نصـارى الحيرة ليكتب عنه[8]، كما ورد أنه نهى أبا موسى الأشعرى أن يتخذ كاتبا من أهل الذمة [9].

وبالمقابل استدل بعض المعاصرين بنفس الآيـة السـابقة على جـواز توليـة أهـل الذمـة بعض الوظائف العامة لأن الآية لم تنه المسلمين عن اتخاذ بطانة منهم بصورة مطلقة، وإنما قيدت النهى بالقيود الواردة فيها، ومعنى ذلك أن النهى منصب على من ظهرت عداوتـه للمسلمين فهؤلاء لابطانة منهم، كما استدلوا بـأن الرسـول صلـى ا لله عليـه وسـلم قـد

---

(١) انظر: د. محمد حميد ا لله، مرجع سابق، ص ٢٩٢.

(٢) انظر: القاسم أبو عبيد، مرجع سابق، ص ٤٨، أبو يوسف، مرجع سابق، ص ١٤٤.

(٣) انظر: الكاسانى، مرجع سابق، جـ٧، ص ١١٣ - ١١٤.

(٤) انظر: آل عمران/١١٨.

(٥) انظر: القرطبى، مرجع سابق ، جـ٤، ص ١٧٩.

(٦) انظر: ابن العربى، أحكام القانون، مرجع سابق، جـ٢، ص ٦٣٠ .

(٧) انظر: القرطبى، مرجع سابق، جـ٤، ص ١٧٩، شهاب الدين الابشيهى، مرجع سابق، جـ١ ص١١١.

(٨) انظر: القرطبى، مرجع سابق، جـ٤، ص ١٧٩

(٩) انظر:المرجع السابق، ابن العربى، أحكام القران، مرجع سابق، جـ٢، ص ٦٣٠.

استعان ببعض مشركى مكة فى تعليم المسلمين يوم جعل فداء أسرى بدر أن يعلم المشرك عشرة من المسلمين، وأنه استعان بأحد الكفار ليكون عينا للمسلمين على قريش[1].

ودون دخول فى تفاصيل هذا الخلاف يمكن القول:-

أ - إن هناك بعض الوظائف الأساسية التى تشكل عماد المجتمع السياسى المسلم لاينبغى أن يتولاها إلا المسلم، كالإمامة العظمى، وولاية أطراف الدولة، وولاية قضاء المسلمين، وقيادة ألوية الجهاد فى سبيل نشر الدعوة، وغيرها ذلك من الوظائف التى تدخل فى نطاق الالتزام العقيدى، وتتعلق بأحكام الشريعة الغراء[2]، ومن ثم لايمكن بحال إسناد مثل هذه الوظائف لمن خالف الإسلام عقيدة وشريعة.

ب- إن ماعدا هذه الوظائف التى لايتولاها إلا المسلم، ينبغى أن يكون فيها متسع لأهل الذمة، بشرط أن يختار أكثرهم أمانة وإخلاصا، وأصدقهم نصحا للمسلمين، ذلك أن **﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لايؤده إليك إلا مادمت عليه قائما﴾** ذلك بأنهم قالوا ليس علينا فى الأميين سبيل. **﴿ويقولون على ا لله الكذب وهم يعلمون﴾**[3].

وإذا كان البعض يستند إلى ماذكره الماوردى من جواز تولية الذمى وزارة التنفيذ[4]، فذلك رأيه الاجتهادى، وهو رأى يدور حيث دارت مصالح المسلمين وفقه واقعهم، ولايمكن بحال أن يفتح الباب على مصراعيه لكل غير مسلم ليتبوأ أخطر الوظائف العامة فى بلاد المسلمين.

ج - إن آراء عمر بن الخطاب فى عدم تولية أهل الكتاب، وهو ما استند عليه بعض الفقهاء فى هذا الشأن مبنية على واقع السيادة والعزة للإسلام والمسلمين، وهيمنة دولة الخلافة على مناح كثيرة من أرجاء الأرض، ومن ثم فإذا تغير الواقع بعد عصر الخلافة- وقد تغير إلى ما آل إليه حال المسلمين الآن- فقد لزم أن يكون هناك فقهٌ آخر يتعامل مع هذا الوضع المتردى، وتلك مسئولية علماء الأمة الذين أخلصوا دينهم لله، فقه لايظلم الناس شيئا مسلمين وغير مسلمين.

د - حدود المشاركة فى قضايا المجتمع السياسى المسلم، فالفقهاء قد تحدثوا عن أمور

---

(١) انظر: د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٧٩ - ٨٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٨٧-٧٩، د. يوسف القرضاوى، غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، بيروت:مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص٢٢-٢٥.

(٣) آل عمران/٧٥

(٤) انظر: الماوردى، الأحكام السلطانية.، مرجع سابق، ص ٢٧. وانظر نقض الجوينى لهذا الرأى فى:غياث الأمم.، مرجع سابق، ص ١١٤ - ١١٥.

لايجب أن يتدخل فيها غير المسلمين، وبالذات أمور الترشيح للإمامة، والحل والعقد، وولايات القضاء، والجهاد، وجباية الزكاة، وغير ذلك، ولكن الأمر لايقف عند هذا الحد، بعد أن فرض الواقع المعاصر إعادة النظر فى كثير من القضايا الفقهية التى تعامل بها المجتمع المسلم، خاصة وأن الظروف التى حكمت تعامل المسلمين بأهل الذمة كما تصورها أغلب الفقهاء قد اعتراها التغيير .

النقطة الثالثة: متطلبات أمن أهل الذمة مما يقع عليهم :-

فأمن الذمى كما سبق تقع تبعته عليه كما تقع علي المسلمين، وذلك يقتضى منه:

١ - دفع الجزية، وهى عبارة عن المال المقدر الذى يؤخذ من أهل الذمة، والذى يلتزم الذمى بأدائه إلى بيت مال المسلمين فى ميعاد معين، مادامت قد توافرت شروط وجوبها فيه، و لم يوجد مايسقطها عنه[١].

والأمر فى حديث الجزية يستدعى توضيح الآتى :

أ) أن الجزية هى أحد بدائل الموقف من الدعوى الإسلامية ﴿**حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون**﴾[٢]، وقد قيل فى معنى اليد، أن تكون بالنسبة للذمى صادرة عن قدرة وسعة فلا يظلمون ولا يرهقون، وأن تكون بالنسبة للمسلمين صادرة عن صغار يحد شوكة الذمى ويخضعه لسيادة المسلمين وحكمهم[٣].

ب) أن الجزية قد يراها البعض على أنه ضريبة على الرءوس[٤]، وقد يراها البعض الآخر فيئا وليست ضريبة، ومن ثم فإنه لاتطبق عليها الأحكام الضريبية الحكومية[٥].

والحق أن أداء الجزية لايمكن أن يسد ثغرة عدم المساواة فى التكاليف الناتجة عن زيادة أعبائها على المسلم، من حيث إنه يدفع الزكاة ولايدفعها الذمى، ويقوم بعبء الإنفاق العام كفرض كفاية، ولايتحمل الذمى شيئا من ذلك، فماله لازكاة له، ولا إنفاق، ولا مرافق، وليست تكلفة الذمى بما يقابل الدينارين أو الأربعة فى العام كله بشيء على الإطلاق مقابل مايتلقاه من خدمات ديار المسلمين [٦].

---

(١) انظر مادة جزئ فى: ابن منظور: مرجع سابق، ص ٦٢١-٦٢٢، وانظر هذه المادة أيضا فى كتب الفقه المختلفة.

(٢) التوبة/٢٩.

(٣) انظر: محمد رشيد رضا، الوحى المحمدى، مرجع سابق، ص ٢٧٧-٢٧٨، وانظر ما أورده الماوردى فى الأحكام السلطانية.، مرجع سابق، ص١٤٣.

(٤) انظر: عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ١٣٨.

(٥) انظر: د. مصطفى كمال وصفى، مرجع سابق، ص ٤١٢.

(٦) انظر: سيد قطب، فى ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ٣، ص١٦٣٣-١٦٣٤.

جـ) إن الجزية لاتنفصل بحال عن هدف الإسلام الأسمى فى إدخال الناس فى عبودية ربهم لا إجبارهم على دفع المال، وإلا تركوا وما يدينون ، يقول السرخسى"إن المقصود ليس هو المال، بل الدعاء إلى الدين بأحسن الوجوه، لأن الذمى بعقد الذمة يترك القتال أصلا. ولا يقاتل، ثم يسكن بين المسلمين، فيرى محاسن الدين، ويعظه واعظ، فربما يسلم، إلا أنه إذا سكن دار الإسلام فما دام مصرا على كفره لايخلى عن صغار وعقوبة، وذلك الجزية، التى تؤخذ منه ليكون ذلك دليلاً على ذل الكافر وعز المؤمن"[1].

د) أن الجزية إنما وضعت بديلا عن حماية أهل الذمة من قبل المسلمين لأن الإسلام لم يوجب عليهم الدفاع عن ديار المسلمين، بل ألزم المسلمين ذلك، وألزمهم الدفاع عن أهل الذمة وصيانة أمنهم داخل بلادهم[2]، وليست الجزية كما فى بعض المذاهب الفقهية بدلا عن قتل أهل الذمة، وإقامتهم بين المسلمين[3]، ذلك أن دعوة الإسلام كما وضح من قبل لاتبغى مالا، ولا تهدف إلى تقتيل الناس واستباحة دمائهم لأن أساسها الرحمة والإنسانية، والعدل.

و) الشواهد التاريخية من عقود الذمة التى عقدها المسلمون فى عصر الخلافة، تؤكد أن الجزية ماقبلت إلا مقابل أمان وحماية الذمى والدفاع عنه[4].

هـ) أن للجزية فقها يسع قضاياها المختلفة مثل شرائط وجوبها من العقل والبلوغ، والذكورة والسلامة من الزمانة والعمى والكبر والحرية، وعدم الفقر، وألا تفرض على راهب، ومثل وقت وجوبها بعد عام، ومقدارها، ومايسقطها بالإسلام أو الموت أو مضى المدة، والموقف منها حال عجز المسلمين عن حماية أهل الذمة، وغير ذلك من القضايا، وكل ذلك مبسوط فى كتب الفقه، وإن اختلفت آراء الفقهاء بشأنها فى كثير من الأحيان[5].

٢ - عدم التجسس، أو نصرة غير المسلمين، فقد جاء فى كتاب النبى صلى الله عليه وسلم للحارث بن كعب وأهله من النصارى "واشترط عليهم أمورا يجب عليهم فى دينهم التمسك والوفاء بما عاهدهم عليه منها أن لايكون أحد منهم عيناً - جاسوساً- ولا رقيبا لأحد من أهل الحرب على أحد من المسلمين فى سره وعلانيته، ولايأوى منازلهم عدواً للمسلمين يريدون به أخذ الفرصة وانتهاز الوثبة، ولايتركوا أوطانهم ولا

---

(١) انظر: السرخسى، المبسوط، بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م، جـ١٠، ص٧٧-٧٨.

(٢) انظر: ماذكره الماوردى فى الأحكام السلطانية.، مرجع سابق، ص ١٤٣.

(٣) انظر: تفاصيل الآراء الفقهية فى هذه المسألة فى :د.عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين.، مرجع سابق، ص١٤٣-١٤٦.

(٤) انظر: بعض هذه العقود فى المرجع السابق، ص ١٤٤-١٤٥، د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، مواضع متفرقة، أحمد زكى صفوت، جمهرة رسائل العرب، مرجع سابق، جـ١، مواضع متفرقة.

(٥) يراجع باب الجزية فى كتب الفقه الإسلامى على اختلاف مذاهبه.

ضياعهم ولا في شئ من مساكن عباداتهم ولاغيرهم من أهل الملة، ولايوفدوا أحداً من أهل الحرب على المسلمين، بتقوية لهم بسلاح، ولاخيل، ولارجال ولاغيرهم، ولايصانعوهم[1]، وقدتضمنت عهود الخليفة الثاني مع نصارى المدائن وفارس نفس الشروط[2]، وقد اختلف الفقهاء في نقض عهد الذمي بجريمة التجسس على رأيين أحدهما ينقض عهده فيكون كالحربي الذي لا أمان له، وهو قول الأوزاعي، والمالكية، والراجح في المذهب الحنبلي، والثاني لاينتقض عهده، وهو قوله الحنفية والشافعية والزيدية، وأحد قولي الحنابلة المرجوح[3] ، والباحث يؤيد ماذهب إليه البعض من ترجيح القول الثاني لأن التجسس جريمة، ولاعلاقة لها بذمة الذمي، والذمي بسكناه ديار المسلمين قد صار مستوجبا أن تجرى عليه أحكام الإسلام، ومنها معاقبته على جريمه التجسس[4].

٣ – احترام شعائر المسلمين ومشاعرهم، فعليهم عدم إظهار فسق ما يعتقدون حرمته كالزنا وسائر الفواحش التي هي حرام في دينهم، بل ويمنعون من ذلك سواء كانوا في أمصار المسلمين أو أمصارهم، ومدائنهم وقراهم[5]، وعليهم مراعاة هيبة المجتمع المسلم الذي يظلهم بحمايته ورعايته، ويحمل القول "إن كل مايراه الإسلام منكرا في حق أبنائه، وهو مباح في دينهم فعليهم إن فعلوه الا يعلنوا به ، ولايظهروا في صورة المتحدى لجمهور المسلمين حتى تعيش عناصر المجتمع كلها في أمن وسلام[6].

٤ – عدم التعريض بالطعن في الدين أو في قيادة النبوة، فإن فعلوا فللفقهاء في ذلك ثلاثة آراء، فبعضهم ذهب إلى جواز قتل الذمي إن فعل ذلك لما روى من أن امراة سبت الرسول صلى الله عليه وسلم فقتلها خالد بن الوليد، وإنما تحل دماء أهل الذمة – وفق هذا الرأي – بالشتم ولا تحل بتكذيبهم قيادة النبوة لأنهم على ذلك صولحوا أنهم به مكذبون، و لم يكن الشتم في صلحهم الذي صولحوا عليه، و يستوي في ذلك الرجال و النساء[7] ، و بعضهم الآخر لم يؤيد قتله ولا نقض عهده لأن هذا زيادة كفر على كفر والعقد يبقى مع أصل الكفر فيبقى مع الزيادة[8] ،والبعض الثالث أوقف ذلك على

---

(١) انظر: د. محمد حميد الله، مجموعة الوثائق، مرجع سابق،ص ١٢٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٣) انظر: د. عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين.، مرجع سابق، ص ٢٤١-٢٤٢.

(٤) انظر: المرجع السابق

(٥) انظر: المرجع السابق، ص ٢١٠-٢١٢

(٦) انظر: د. القرضاوى، غير المسلمين، مرجع سابق، ص ٤٢. وانظر بصفة خاصة الفصل الخاص بما يتعلق بضرر المسلمين والإسلام في :ابن القيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق، جـ٢، ص ٧٨٩ وما بعدها.

(٧) انظر. القاسم أبوعبيد، مرجع سابق، ص ١٧٤ .

(٨) انظر: لكاساني، مرجع سابق، جـ ٧، ص ١١٢ – ١١٣، ابن نجيم الحنفي، مرجع سابق، جـ ٥، ص ١٢٤. وانظر ايضاً : ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٧٩٧ – ٧٩٩.

الاشتراط في عقد الذمة، فإن شرط انتقاض العهد به انتقض لمخالفته الشرط، و إن لم يشترط ذلك، أو يشك فيه، فلا ينتقض لأنها لا تخل بمقصود العهد [1].

و الذي يراه الباحث: أن هذه الآراء الثلاثة يمكن النظر إليها كبدائل يمكن تطبيقها أو بعضها حسب فقه الواقع، يترك الأمر في ذلك إلى الحاكم المسلم ليرى فيمن أتى أفعال الطعن و السب والانتقاض - من الدين أو من رسوله أو منهما معاً - رأيه، فإن رأى المصلحة في قتله قتله، و إن رآها في غير ذلك عفواً أو حبساً، أو ما شاكل ذلك فعله.

٥ - أداء ما عليهم من خراج الأرض، و عشور التجارة، فأما الخراج فهو ما وضع على رقاب الأرض من حقوق تؤدي عنها، و يثير الحديث عن الخراج مسائل فقهية لا يتسع المجال للخوض في تفاصيلها مثل تعريف الأراضي الخراجية وأقسامها، و مدار بناء الخراج على الطاقة و الوسع، و مقداره، و مدى تغير ذلك المقدار، و عدد مراته، والمسئول عن أدائه من أهل الذمة، والحكم في حالة عجز الذمى عن آدائه.

أما العشور فهي ما يفرض من رسوم على الأموال المعدة للتجارة، و هي بالنسبة للذمى تفرض على ما ينتقل من أموال تجارية من بلد إلى بلد آخر داخل ديار المسلمين، و مقدارها نصف العشر، و يسمى استيفاء هذه الرسوم بالتعشير، والقائم على جمعها بالعاشر، وهي كالخراج تثير مسائل كثيرة في كثير من اختلافاتها، في هذا السياق المحدود [2].

٦ - ويبقى أخيراً ما يتعلق بحدود حريتهم العقيدية، فإذا كان لهم عدم الاعتداء على هذه الحرية كما سبق، فإن الفقهاء وضعوا بعض الضوابط على هذه الحرية، بعضها يتعلق بمعابدهم و كنائسهم وإمكان الإبقاء عليها أو إحداث المزيد منها، وقد اختار بعضهم عدم جواز لك، واختار آخرون جوازه، وهو ما رجحه بعض المعاصرين، لأن الإسلام يقرهم على عقائدهم، ومن لوازم هذا الإقرار السماح لهم بإنشاء معابدهم وكنائسهم، و الإبقاء على القديم منها [3].

النقطة الرابعة : شبهات أثيرت حول الذمة والجزية :

أحيط الحديث عن الذمة والالتزام بدفع الجزية ببعض الشبهات التي ألقت بظلال قاتمة لمحاولة طمس حقيقة التعامل مع أهل الذمة.

---

(١) انظر : ابن عابدين، مرجع سابق، جـ ٣، ص ٣٨٧.

(٢) انظر بابي الخراج والعشور في كتب الفقه الإسلامي عامة، و كتب الأموال الخاصة، وانظر بحث د. محمود أبوليل، سلطان الدولة في فرض ضرائب الكفاية، بجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، الصادرة عن جامعة الكويت، العدد الحادي عشر، ١٩٨٨، ٢٤ وما بعدها.

(٣) انظر تفاصيل هذه الآراء في د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٩٦ وما بعدها.

فهناك شبهة القسمة في جمع الجزية والخراج، وتلك شبهة لا سند لها، ذلك أن الغاية - كما سبق بيانه - لا تبرر الوسيلة في ميزان الإسلام، والجزية ليست مقصودة لذاتها، حتى تتبع في سبيل جمعها أساليب ما أنزل الله بها من سلطان، و خبرة التعامل في صدر الإسلام تدحض هذه الشبهة، فقد كان الخلفاء الراشدون يتحرون في عمالهم من يحسن سيرة العدل مع أهل الذمة كما فعل الخليفة الثاني مع أحد عماله [١]، وكانوا يصدرون توجيهاتهم بعدم تكليفهم بما لا يطيقون لدفع مقدار الجزية، فإن وجد ما يستطيعون دفعه أخذ منهم، و إلا لم يؤخذ منهم شيء [٢].

كذلك هناك شبهة الصغار في أداء الجزية، وهي شبهة استندت على رأي بعض الفقهاء كالسرخسي [٣]، وما أورده بعض المفسرين [٤]، و الحق أن الصغار يجب أن يفهم في ضوء عدة حقائق ، أولاها أن هذا رأي بعض علماء الأمة وليس رأي أغلبهم، والثانية أن هذا الرأي اجتهادي، أي قابل للصواب كما هو قابل للخطأ فضلاً على قابلية تغيره وفق فقه الواقع، و الثالثة أن الإسلام ما كان ليقيم اليسر والسماحة و العدل في جمع الجزية والخراج، ليهدم ذلك أثناء دفعهما، خاصة ومنطقة وحدة قيم التعامل، والرابعة أن لبعض الفقهاء آراء أخرى في تفسير معنى الصغار في قوله تعالى ﴿**عن يدٍ وَهم صاغرون**﴾ ومن ذلك، ما يميل إليه الباحث من تفسيره بأنه التسليم وإلقاء السلاح والخضوع لحكم المسلمين [٥].

كما أن هناك شبهة زي أهل الذمة، وهي التي تتعلق بقسرهم على ارتداء زي معين واتخاذ سروج ونعال معينة، وأن يضعوا في أوساطهم أو على أكتافهم شارات معينة تميزهم عن المسلمين [٦]، والحق أن هذا الكلام - على افتراض صحته - لم يكن أمراً تعبدياً، يعمل به في كل زمان ومكان، و إنما كان يتعلق بمصحلة زمنية ارتبطت بعصر الخلافة الراشدة، ولا مانع من تغيره بتغير المصلحة في زمن آخر بعده [٧].

وتبقى شبهة ختم الرقاب، وهذه الشبهة تحمل في طياتها ثلاث شبهات فرعية، الأولى أن هذا الختم كان دائماً ومستمراً، وهذا غير صحيح لأنه لا ينبغي أن تختم رقاب أهل

---

(١) انظر: القاسم أبوعبيد، مرجع سابق، ص ٤٦.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٤٧.
(٣) انظر: السرخسي، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٥٨١.
(٤) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ ١٤، ص ١٩٨ وما بعدها.
(٥) انظر: د. يوسف القرضاوي، غير المسلمين، مرجع سابق، ص ٣٢، محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، مرجع سابق، ص ٢٧٨.
(٦) انظر: الأبشيهي، مرجع سابق، جـ ١، ص ١١٠- ١١١، وقد جعلها الماوردي أموراً مستحبة، وليست واجبة، انظر ما أورده في الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٤٥.
(٧) انظر: د. يوسف القرضاوي، غير المسلمين، المرجع السابق، ص ٥٨ - ٦٢.

الذمة في وقت جباية جزية رءوسهم حتى يفرغ من عرضهم ثم تكسر هذه الخواتيم، طبقاً لرأي أبي يوسف، والثانية أن المسلمين هم الذين ابتكروا هذا النظام، وهذا أيضاً غير صحيح فقد سبقهم البيزنطيون إلى ذلك، فلماذا لم نلق عليهم باللائمة، رغم اختلاف المقصد من دفع الجزية قبلهم، و قبل المسلمين، والثالثة أن الختم كان يحمل صورة الإذلال لأهل الذمة وهذا إفك مفترى لأنه ما كان إلا وسيلة لمعرفة و تمييز من أدى الجزية أو الخراج ممن لم يؤدها، أو يؤده، فإذا ما تيسرت وسيلة أخرى تؤدي نفس الغرض كان الاستغناء عن الختم واجباً [1].

[1] انظر: المرجع السابق، ص ٨٥ - ٥٩.

المطلب الثالث

غير المسلمين من المستأمنين

والحديث عن أمن المستأمن فرداً أو جماعة يقتضي توضيح مسائل خمس، كل منها تساند الأخرى في بيان مدى وطبيعة الأمن الذي يكفله الإسلام لغير المسلم، وإن كان غير ذمي من نوع خاص كما سيرد.

المسألة الأولى : حقيقة المستأمن :

والمستأمن مأخوذ من مادة أمن، وهو بالكسر بمعنى اسم فاعل هو الطالب للأمان، ويصح بالفتح بمعنى اسم مفعول والتاء للصيرورة، أي صار آمناً، واصطلاحاً هو الشخص غير المسلم الذي لا يقيم أساساً في دار المسلمين، ولكنه يأخذ منهم أماناً بأن يقيم مدة محدودة بينهم، دون الاستيطان بها، أو الإقامة بها بصفة مؤبدة [1]، وقد وسع البعض من المفهوم فأدخلوا فيه المستأمن المسلم، وهو من يدخل دار غير المسلمين بأمان لمدة محدودة، أي أن المستأمن قد يكون مسلماً، وقد يكون غير مسلم، وهو رأي له ما يبرره خاصة وقد تناول الفقهاء بالدراسة حالة المسلم الذي يدخل دار الحرب بأمان بشيء من التفصيل، والحديث عن هذه الحالة لا مقام له هنا، لأن التحليل معنى بمن له الأمن داخل ديار المسلمين لا بمن له الأمن خارجه، و لهذا تفصيل لا حق.

ويهم في معرفة حقيقة أمان المستأمن تأكيد – من وجهة أولى – أن الأصل في هذا الأمان قوله تعالى ﴿**وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام ا لله، ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون**﴾[2]، وما ورد في السنة عن النبي صلى ا لله عليه وسلم، فقد جاء في الحديث "ذمة المسلمين واحدة يسعى بها أدناهم، فمن أخفر مسلماً فعليه لعنة ا لله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف ولا عدل"[3]، كما منح أيضاً الأمان الجماعي حين أمن كل من دخل دار أبي سفيان، وكل من أغلق بابه، وكل من دخل المسجد من أهل مكة يوم فتحها المسلمون[4]، وثبت كذلك أن النبي صلى ا لله

---

(١) انظر بصفة ما خاصة أورده: د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق ٢ ٤٦، د. محمد علي الحسن، العلاقات الدولية في القرآن و السنة، عمان: مكتبة النهضة الإسلامية، ١٩٨٢، ص ٣٨٨، وانظر أيضاً: ابن عابدين، مرجع سابق، جـ ٣، ص ٢٤٥، د. عارف أبوعبيد، "الدولة وأركانها بين الشريعة والقانون"، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد الأول، السنة الأولى، رجب – ١٤٠٤ – إبريل ١٩٨٤، ص ٩٨، وانظر كذلك:

Hosny M. Gsber, op.cit., pp.106-108.

(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ ٤، ص ٢٧.

(٣) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٤٣٢، د. محمد علي الحسن، مرجع سابق، ص ٢٩٢.

(٤) انظر: المرجع السابق، جـ ٤، ص ١٥، الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، جـ ٨، ص ٢٣.

عليه وسلم قد أقر أمان ابنته زينب لزوجها العاصي بن الربيع، وأعلم المسلمين ذلك بعد أن أمرها بإكرام مثواه، و مفارقته كزوج، لكونه كافراً لا يحل لها"[١].

ثم جاء الخلفاء الراشدون بعد عصر النبوة، ليعقدوا الأمان لغير المسلمين على هدى من الأصول المنزلة وخبرة ذلك العصر، وكتب الوثائق السياسية وكتب الرسائل التي جرت في عهد هؤلاء الخلفاء مليئة بكثير من الشواهد على هذه العقود[٢].

ومن جهة ثانية أن أمان المستأمن - كما هو واضح من تعريفه السابق - هو أمان مؤقت و ليس مؤبداً، وإلا صار من أهل الذمة، فيكون له حكم الذمي في تبعيته للدولة الإسلامية، إذا قصد الإقامة بها بصفغة دائمة كما سيرى في أقسام المستأمنين، كما أنه - من جهة ثالثة - لا يشترط صيغة معينة لحدوث الأمن للمستأمن، أو بعبارة أدق لعقد الأمان، فقد ينفذ بإيجاب وقبول، كما ينعقد بأي لفظ من الألفاظ، مثل أمنتك، أو أجرتك، أو أنت آمن، أو أنت أمين، أو لك عليّ عهد، أو ما شاكل ذلك، كما ينعقد أيضاً بالإشارات المفيدة له، أو بالكتابة، أو بالرسالة [٣].

فضلاً عن ذلك فإن التوسعة في صيغة الأمان - ومن جهة رابعة - محمولة على التيسير و التسهيل من أجل إبلاغ الناس الإسلام بطريق ميسور، وكفالة الأمن لهم دون تقيد بإجراءات شكلية، ولأن عقد الأمان غير لازم، بل يمكن أن يرده مانحه متى أراد، بشرط أن يكون فيه ضرر للمسلمين، وإبلاغ المستأمن مأمنه، و النبذ إليه على سواء ﴿وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء﴾.[٤]

أياً كانت صيغة عقد الأمان التي ارتضاها الطرفان المسلم والمستأمن، فإنه بانعقاد هذه العقد يصير المستأمن آمناً على حياته وماله، ولا يجوز الاعتداء عليه، لأنه بإعطاء الأمان له، عصم نفسه من أن تزهق، ورقبته من أن تسترق، إلا أن عقد الأمان لا يقر نهائياً إلا بإقرار الحاكم، أو من ينوب عنه [٥].

المسألة الثانية : أقسام المستأمنين :

عدد الفقهاء بعض هذه الأقسام طبقاً للمعيار الذي جُعل أساساً للأمان في كل قسم منها، و يدخل ضمنها :

---

(١) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٢٢٤.

(٢) انظر: بعض نماذج هذه العقود في : د. محمد حميدا لله، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، مواضع متفرقة، أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، مرجع سابق، مواضع متفرقة، وانظر أيضاً ما ذكره القاسم أبوعبيد في الأموال، مرجع سابق، ص ١٨٢، وما بعدها.

(٣) انظر: د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ١٨٢.

(٤) الأنفال / ٥٨.

(٥) انظر: سيد سابق، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٩٤ - ٥٩.

١ - المستأمن بحكم عقد الأمان، و يتميز هذا القسم بإقالة الأمان على عقد يسمح بموجبه لغير المسلم دخول ديار المسلمين دون أن تكون لديه نية الإقامة بها بصفة مستمرة، بل يكون قصده الإقامة لمدة معلومة لا تزيد على سنة، فإن تجاوزها وقصد الإقامة بصفة دائمة فإنه يصير ذمياً [(١)].

وقد ذكر بعض فقهاء الحنفية أنه "لا يمكن حربي مستأمن في ديار المسلمين سنة لئلا يصير جاسوساً عليهم، بل يلزم أن يقال له من قبل الأمان إن أقمت سنة وضعت عليك الجزية، فإن مكث بعد قوله سنة فهو ذمي، ولو أقام سنة أو سنتين قبل القول فليس بذمي، و قيل بل هو ذمي [(٢)]"، وقيل أن لهم أن يقيموا بين المسلمين أربعة أشهر بغير جزية، ولا يقيمون لسنة إلا بجزية، وفيما بين الزمنين خلاف [(٣)]، وعند الحنابلة يجوز أن تكون مدة الأمان أكثر من سنة ولكن يجب ألا تزيد على عشر سنوات، ومعنى ذلك أن للمستأمن الإقامة بين المسلمين أكثر من سنة إذا لم تحدد مدة أمانة بأقل من سنة [(٤)].

٢ - المستأمن بالتعبية لمن عقد له الأمان، ويدخل تحت هذا القسم من يلحقهم الأمان تبعاً لأمان المستأمن من القسم الباق من أولاده، و أمواله، فكأن أمانهم أثراً ونتيجة مترتبة عليه، أو كأن أمانهم امتداداً لأمان المستأمن، و في فقه الشافعية إذا دخل الكافر دار السلام بعقد أمان أو ذمة كان ما معه من المال و الأولاد في أمان، فإن شرط الأمان في المال والولد فهو زيادة تأكيد، وقد وسع الحنفية آثار الأمان فجعلوه يشمل زوجة المستأمن وأبناءه الكبار وأخته إذا كان يعولها وهي في معيشته [(٥)]، وذكر بعض المعاصرين أنه يتبع المستأمن في الأمان وزجته و أبناؤه الذكور القاصرون والبنات جميعاً، والأم والجدات والخدم، ما داموا يعيشون مع الحربي الذي أعطى له الأمان [(٦)].

٣ - المستأمن بحكم المعاملة بالمثل، ويدخل هذا القسم الرسل ولهم حديث لاحق، والتجار الذين يؤمنون في رأي المالكية والشافعية والحنابلة بناء على العرف والعادة، فإذا دخل غير المسلم الذمي ديار المسلمين من غير أمان وقال جئت تاجراً، وكان معه متاع يبيعه قبل قوله وكان آمناً. لأن العادة - كما ذكر ابن قدامة الحنبلي - قد جرت

---

(١) انظر: المرجع السابق، جـ ٢، ص ٩٦، وانظر أيضاً: د. عارف خليل أبوعيد، مرجع سابق، ص ٤٣.

(٢) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، جـ ٣، ص ٥٦، ابن نجيم، مرجع سابق، جـ ٥، ص ١٠٩.

(٣) انظر: الماوردي، الأحكام السطانية، مرجع سابق، ص ١٤٦.

(٤) انظر: د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ١١٥ - ١١٦. ورأى البعض أنه يجوز إقامة المستأمن لمدة يسيرة بعد انتهاء السنة، دون أن يصير ذمياً، لبعض الأسباب التي تتعلق بمصالح المسلمين في أمور التجارة، و استيراد المؤن والعتاد والزاد وبما يتقوى به المسلمين، انظر المرجع السابق.

(٥) انظر: ... عابدين، مرجع سابق، جـ ٣، ص ٢٣٢ - ٢٣٤، د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق: ٥٤.

(٦) انظر: سيد سابق، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٩٦ - ٩٧.

بدخول تجارتهم إلينا وتجارنا إليهم، وهذا مما يفي الأخذ بمبدأ المعاملة بالمثل، ويشير ذلك إلى إن هذا الحكم مبني على العرف والعادة، فإذا تبدلت العادة تبدل الحكم المبني عليها، انطلاقاً من قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان [1].

٤ - المستأمن لمعرفة حقيقة الدعوة، وهذا القسم يجيء إعمالاً لقولة تعالى **﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام ا لله ثم أبلغه مأمنه﴾** [2]، وقال ابن قدامة "ومن طلب الأمان ليسمع كلام ا لله ويعرف شرائع الإسلام وجب أن يعطاه ثم يرد إلى مأمنه، لا نعلم في هذا خلافاً" [3].

وقد ذهب جماعة من الفقهاء إلى أن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى **﴿فاقتلوا المشركين﴾** [4]، وقال بعضهم بل هي محكمة سنّة إلى يوم القيامة، وقيل هذه الآية إنما كان حكمها باقياً مدة الأربعة أشهر التي ضربت للمشركين أجلاً [5]، وقال القرطبي، (ليس هذا بشيء، فقد جاء رجل من المشركين إلى علي بن أبي طالب فقال إن أراد الرجل منا أن يأتي محمدً بعد انقضاء الأربعة أشهر فيسمع كلام ا لله أو يأتيه بحاجة. قتل؟. فقال : لا لأن ا لله تبارك وتعالى يقول **﴿وإن أحد من المشركين استجارك﴾** الآية، وهذا هو الصحيح و الآية محكمة[6].

٥ - المستأمن بحكم عقد الهدنة فمن دخل ديار المسلمين ممن وادعهم لمدة معلومة بغير أمان جديد سوى الموادعة لم يتعرض له، لأنه آمن بتلك الموادعة، إذ لا يحل للمسلمين أن يتعرضوا له في داره، فكذلك إذا دخل ديارهم، وقد دخل أبوسفيان المدينة زمن الهدنة، و لم يتعرض له أحد لأنه كان في أمان المسلمين.

المسألة الثالثة : أهلية عقد الأمان للمستأمن :

ذكر الفقهاء أن من له الحق في إعطاء الأمان داخل المجتمع المسلم إما أن يكون آمراً أو أن يكون مأموراً، بمعنى أنه لا يخر ج عن ولي أمر المسلمين، أو من دونه في مكانته في قيادتهم.

١ - فأما ولي الأمر فلا خلاف أن إجارته جائزة، لأنه مقدم للنظر في مصالح المسلمين، ولأنه نائب عن الجميع في جلب المنافع ودفع المضار، ويلحق به الأمير على

---

(١) انظر: د. عبدالكريم زيدن، أحكام الذميين، مرجع سابق، ٢ص٥٣.

(٢) التوبة / ٦.

(٣) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، جـ ١٠، ص٤٣٦.

(٤) التوبة / ٥.

(٥) انظر: القرطبي، مرجع سابق، جـ ٨، ص ٧٥ - ٧٦.

(٦) انظر المرجع السابق، وقد سبق إلى ذلك الطبري في تفسيره، مرجع سابق، جـ ١٤، ص ١٣٨.

طرف من أطراف بلاد المسلمين [1].

٢ - وأما من هو دون ولي أمر المسلمين فقد يكون المسلم الحر، أو العبد، وقد يكون امرأة أو صبياً[2].

فالمسلم الحر أمانه يمض عند كافة العلماء واشترط بعضهم كما سبق نظر الإمام فيه، غير أن ابن العربي ذكر أن هذا ليس صحيحاً [3].

والعبد المسلم له أيضاً إمضاء الأمان في مشهور المذاهب، وبه قال الشافعي وأصحابه، وأحمد واسحاق والأوزاعي والثوري وأبوثور وغيرهم. وذكر أبوحنيفة وأبويوسف أنه لا أمان له إلا أن يكون مأذونا له في القتال لأنه لا يجب عليه الجهاد فلا يصح أمانه كالصبي، ولأنه مجلوب من دار الكفر، فلابد من أن ينظر لهم في تقديم مصلحتهم، وقد رَدَّ ابن قدامة هذا الرأي [4].

والمرأة لها كذلك إمضاء الأمان في قول العلماء جميعاً إلا في رأي البعض ممن قال بضرورة إجارة الإمام له، وقد رده بعضهم، لأنه قد ورد عن السيدة عائشة "كانت المرأة تجير على المسلمين فيجوز" [5]، وعن أم هانيء أنها قالت "يا رسول الله إني أجرت أحمائي، و أغلقت عليهم، وإن ابن أمي أراد قتلهم فقال لها قد أجرنا من أجرت يا أم هانيء، إنما يجير على المسلمين أدناهم" [6].

والصبي المميز فيه روايتان، إحداهما لا يصح أمانه، وهو قول أبي حنيفة والشافعي لأنه غير مكلف، ولا يلزم بقوله حكم فلا يلزم كالمجنون، و الثانية يصح أمانه وهو قول مالك، وقال بعضهم يصح أمانه بإطلاق، وحملوا المنع على غير المميز احتجاجاً بعموم حديث أم هانيء، ولأنه مسلم مميز فصح أمانه كالبالغ، وفارق في ذلك المجنون الذي لا قول له أصلاً.

---

(١) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٤٣٤، ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٨٩١، القرطبي، مرجع سابق، جـ ٧، ص ٧٥ - ٧٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، وانظر أيضاً : الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ١٤٦، الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، جـ ٨، ص ٢٧ - ٢٩، سيد سابق، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٩٤، د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ٢ ٨٤ - ٥١.

(٣) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٨٩١.

(٤) انظر: ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٤٣٢، وانظر أيضاً ما ذكره ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٨٩١، أبوعبيد، مرجع سابق، ص ١٨١.

(٥) انظر : ابن قدامة، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٤٣٣.

(٦) انظر : المرجع السابق، وانظر أيضاً : ابن هشام، مرجع سابق، جـ ٤، ص ٢١.

المسألة الرابعة : متطلبات أمن المستأمن من المسلمين :

يستوجب المستأمن على المسلمين كفالة ما يحقق له الأمن طول مدة إقامته في ديارهم، ورغم أنه ليس من أهل هذه الديار كالذمي، إلا أن له من الحقوق مثل ما للذمي إلا في بعض الاستثناءات القليلة، التي اقتضتها طبيعة كون المستأمن أجنبياً على المسلمين، ولذلك فإن من متطلبات أمه :

١ - حماية شخصه وممتلكاته من أي اعتداء أو حبس أو معاقبة دون وجه حق، لأنه استفاد العصمة لنفسه وماله بالأمان الذي معه، ولكن بعض الفقهاء يرون أنه إذا قتل المسلم في دار المسلمين مستأمناً عمداً أو خطأً أو قطع يده فلا قود عليه، لبقاء شبهة الإباحة في دم المستأمن، ولا يمكن المساواة بينه وبين من هو من أهل دار المسلمين في العصمة، فإنه حربي حكما، والقصاص يفيد المساواة ولكن عليه دية الحر المسلم لأن أصل العصمة تثبت موجبة للتقوم في نفسه حين أستأمن إلينا [١]، وذكر بعضهم أنه لا قصاص على مسلم أو ذمي، بقتل مستأمن، لكن تجب الدية على المسلم إذا قتله خطأ، ويجب عليه كف الأذى عنه وتحرم غيبته كالمسلم [٢].

٢ - لا يجوز تسليم المستأمن إلى أعداء المسلمين بل تظل له الحماية، وقال بعض الفقهاء "لا تجوز مفاداة المستأمن بالأسير المسلم ولو طلب أهل الحرب ذلك إلا برضاء المستأمن نفسه، ولا يجوز تسليمه إلى أهل دار الحرب ولا إلى دولته حتى لو هددونا بقتالنا، إذا لم نسلمه إليهم، لأن المستأمن في أماننا ويبقى أمناً عندنا حتى يبلغ مأمنه، فتسليمه غدر بأماننا لا رخصة فيه فلا يجوز"[٣].

ويضاف إلى ذلك أن المستأمن داخل في أمن المسلمين وحمايتهم حتى لو وقع القتال بين المسلمين وبين قومه، فلا تصادر أمواله ولا يضر في عمله أو شخصه، وله كفالة كل ذلك حتى تهيأ له العودة إلى وطنه الأصلي، ويدخل في حماية قومه، وعندئذ فقط تجرى عليه أحكام أهل الحرب [٤].

٣ - يجوز للمستأمن الحق في العودة إلى وطنه ولا يمنع من الخروج إلا إذا صار ذميا، قال بعض الفقهاء "لو أراد الرجوع إلى دار الحرب بعد الحول - السنة - ولو لتجارة، أو قضاء حاجة منع، لأن عقد الذمة لا ينتقض، كما يمنع لو وضع عليه الخراج بأن ألزم به نفسه وأخذ من عند ملوك وقته، فإن رجع المستأمن إليهم ولو لغير داره حل دمه

---

(١) انظر : السرخسي، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٩٥ - ٩٦.

(٢) انظر : ابن عابدين، مرجع سابق، جـ ٣، ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٣)انظر : ما نقله د. عبدالكريم زيدان عن الشيباني في : أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ١١٨.

(٤) انظر : د. عبدالرحمن عزام، الرسالة الخالدة، القاهرة : دار الشروق، الطبعة الخامسة، ص ١٣٧، وانظر أيضاً : د. مجيد خدوري، مرجع سابق، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

لبطلان أمانه" [1]، وذكر بعضهم "أنه إذا دخل الحربي دار الإسلام بأمان فأودع ماله مسلماً، أو ذمياً، أو أقرضهما إياه، ثم عاد إلى دار الحرب نظرنا، فإن دخل تاجراً أو رسولاً أو متنزهاً أو لحاجة يقضيها ثم يعود إلى دار الإسلام فهو على أمنه في نفسه، وماله، لأنه لم يخرج بذلك عن نية الإقامة بدار الإسلام، فأشبه الذمي إذا دخل لذلك، وإن دخل مستوطنا – أي دار الحرب- بطل الأمان في نفسه وبقي في ماله لأنه بدخوله في دار الإسلام بأمان يثبت الأمان لماله الذي معه[2]. والمراد بهذا المنع "منعه من الخروج من دار الإسلام على وجه اللحاق بأعداء المسلمين وقطع صلته بدار الإسلام، وإلا فالذمي، لا يمنع من الخروج من دار الإسلام إذا وجد مسوغة لذلك كالتجارة مثلاً"[3].

٤ – كفالة رعايته وإعالته، فالأصل أنه يجب على الإمام نصرة المستأمن ما دام في بلاد المسلمين، فكأن حكمه في ذلك كالذمي[4].

المسألة الخامسة : التزامات أمن المستأمن التي تقع عليه :

وهي الالتزامات التي يجب على المستأمن مراعاتها حتى يظل أمانه حقيقة واقعة، وتظل له الحجة على المسلمين بموجب هذا الأمان، ويدخل في جملتها، الالتزامات التالية:

١ – عدم المطالبة بأية حقوق سياسية كتلك التي للمسلم داخل مجتمعه، ذلك لأن المستأمن أجنبي، ولا يتمتع بجنسية الإسلام، بل ينتمي إلى جنسية دولته، أو دولة أخرى إن كان متعدد الجنسية، وقد تدين هذه الدولة أو تلك الدول بالعداء للمسلمين، ومن ثم كان طبيعياً ألا يكون له كفل في إدارة شئون المسلمين عن طريق التمتع بحقوق الترشيح للولاية، أو المشاركة في البيعة، أو في الجهاد، أو الرباط، أو ما شاكل ذلك، خاصة وأن الفقهاء لم يجوزا إسناد الوظائف العامة إليه [5]، والأصل في ذلك "ألا نستعين على عملنا بمشرك".

٢ – عدم الخروج من ديار المسلمين بأي نوع من العتاد أو الأسلحة غير تلك التي دخل بها، وقد رفض الفقهاء رجوعه بما يمكن أن يتقوى به أعداء المسلمين، وقال بعضهم "لا يمنع المستأمن أن يرجع بما جاء به، فإن كان بسيف فباعه واشترى مكانه

---

(١) انظر : ابن عابدين، مرجع سابق، جـ ٣، ص ٢٥٨، ابن نجيم الحنفي، مرجع سابق، جـ ٥، ص ١٠٩.

(٢) انظر : ابن قدامة، مرجع سابق، جـ ١٠، ٢ ٤٣٧، وانظر أيضاً ضوابط تحرك المستأمن وخروجه في بلاد المسلمين في : د. مجيد خدوري، مرجع سابق، ص ٢٢٤، وكذلك :

Hosny M. Gaber, op. cit., P.207.

(٣) انظر : د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ١٣٢.

(٤) انظر ابن عابدين، مرجع سابق، جـ ٣، ص ٢٥٦ – ٢٥٧.

(٥) انظر : د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ١٥٨.

قوساً أو رمحاً، أو ترساً لم يترك أن يخرج به مكان سيفه لأن معنى القوة يختلف باختلاف الأسلحة فإنما قصد بما صنع أن يزداد قوة علينا ولأنه قد يكثر فيهم نوع من أنواع الأسلحة، ويعز نوع آخر فيقصدون تحصيل ذلك لهم بهذا الطريق [1]

٣ - عدم التجسس على المسلمين، فلو تجسس أخبار المسلمين، فعند الحنفية لا ينتقض عهده[2]، وعند المالكية ينتقض لأن الأمان يقتضي الامتناع عن التجسس فإن فعله المستأمن سقط أمانه، وعند الحنابلة نفس الرأي لأن أمان المستأمن مثله في ذلك مثل أمان الذمي، وعند الشافعية لا ينتقض أمانه، بل يُحبس عقوبة وزجراً وعند بعض الحنفية عقوبته القتل إذا تجسس، وعند بعضهم الآخر بل يُوجب عقوبة على قدر ما يراه الإمام إلا إذا أعطى الأمان بشرط عدم التجسس فخالف هذا الشرط، ففي هذه الحالة يجوز قتله [3].

٤ - عدم الاعتداء على الأنفس داخل بلاد المسلمين، إلا أن يكون خطأ، فمن قتل مسلماً خطأً لا ولىّ له، أو حربياً جاء بأمان، فديته على عاقلته للإمام، لأنه قتل نفساً معصومة خطأ فيعتبر بسائر النفوس المعصومة، ومعنى كونه للإمام، أي لا يملكه بل يوضع - في غياب الوارث - في بيت المال[4]، أما إذا قتل عمداً فلا خلاف في وجوب القصاص عليه، سواء كان المقتول مسلماً أو ذمياً ، أو مستأنسياً، لأن كل واحد منهم موضوع الدم، بإيمان أو أمان، ولأن المستأمن التزم أحكام الإسلام فيما يرجع إلى حقوق العباد، والقصاص من هذه الحقوق، فيجب عليه ولم يصرح الفقهاء بحكم في المستأمن إذا قتل عمداً وعدواناً حربياً أو مرتداً، ومع ذلك رأى بعض المعاصرين أنه لا قصاص عليه في الحربى، لأنه مباح الدم ولا أمان له، أما المرتد فقد يجوز القصاص في بعض الأقوال، وفي بعضها لا يجوز[5].

٥ - عدم الإقدام على الأفعال أو السلوكيات التي قد يأتي بها الذمى ويكون فيها تعرض أو مخالفة أو انتقاص لشعائر المسلمين وأعرافهم، وما يتعلق بالنظام العام لدولتهم، مما لا يجوز لأحد مخالفته[6]، وهنا يمكن القول أن للقيادة المسلمة حق قطع الطريق على أمان المستأمن إذا ما تبين أن في بقائه ما يضر بالمصالح الشرعية للمسلمين[7].

---

(١)انظر : السرخسي، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٩١ - ٩٢، ابن نجيم، مرجع سابق، جـ ٥، ص ١٠٩، وانظر أيضاً : د. مجيد خدوري، مرجع سابق، ص ٢٢٥، الشيباني، مرجع سابق، جـ ١، ص ٧٠.

(٢) انظر : ابن عابدين، مرجع سابق، جـ ٣، ص ٢٥٧.

(٣) انظر : د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ٢ ٢٤٣ - ٢٤٤.

(٤) انظر : ابن نجيم، مرجع سابق، جـ ٥، ص ١١٢، وانظر أيضاً :د.مجيد خدوري، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

(٥) انظر : د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٢٥٤.

(٦) انظر : المرجع السابق، ٢ ٢١٠، مجيد خدوري، مرجع سابق، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

(٧) انظر : د. عبدالرحمن عزام، مرجع سابق، ص ١٣٨.

٦ - أداء ما عليه من العشور، على أساس المعاملة بالمثل في رأي الحنفية والزيدية، وذهب الحنابلة والمالكية والشافعية والأباضية من الخوارج إلى عدم الأخذ بهذه القاعدة، وقد اختلفوا في مقدار هذه الضريبة، فالحنابلة يقولون بأخذ العشر منهم سواء أخذوا مقابل ذلك من المسلمين أو لم يأخذوا، وقال المالكية بإنقاص الضريبة إلى نصف العُشر، إذا كان ما دخلوا به طعاماً إلى مكة والمدينة وقراهما، وعند الشافعية لا تستوفى من المستأمن ضريبة على ما يدخل به من أموال تجارية إلا بشرط، وبقدر المشروط، وإن كانت دولته تأخذه من تجار المسلمين إذا دخلوا إقليمها، ولكن إذا تاجر المستأمن في دار الإسلام فإنه يؤخذ منه العشر[1].

---

(١) انظر مزيداً من التفاصيل حول الالتزامات المالية على المستأمن في : د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ١٩٠ - ١٩٦.

المطلب الرابع

العدو الذي يدخل بلاد المسلمين بلا أمان

ووجهة الأمن هنا تعامل أو تخص أولئك الذين قد يوجدون داخل ديار المسلمين، رغم أنهم لا ينتمون إلى عقيدتهم ولا يدينون دين الإسلام، فضلاً على كونهم ليسوا من أهل الذمة، أو من المستأمنين فمثل هؤلاء قد تضطرهم الظروف - على اختلافها - إلى دخول ديار المسلمين بلا أمان، فما الموقف من أمثال هؤلاء النفر ؟

الواقع أن تحديد هذا الموقف يختلف باختلاف أحوالهم، وطبيعة ظروفهم، وقد رتب الفقهاء تبعاً لذلك أحكاماً متعددة، وفرقوا بشأنهم بين أنماط عديدة منها :

أولا - نمط مدعي الأمان، وهو من إذا تمكن منه المسلمون في ديارهم وأخذوه، ادعى أنه إنما دخل بأمان، ومثل هذا في قول بعض الحنفية لا يصدق، بل هو فيء لأن حق المسلمين قد ثبت فيه حين تمكنوا منه بغير أمان ظاهر [1]، ولو قال رجل من المسلمين أنا أمنته لم يصدق في ذلك، لأن قول الواحد في إبطال الحق الثابت لجماعة المسلمين غير مقبول، ولكن إذا شهد بذلك رجلان مسلمان غير المخبر بأنه أمنه فهو آمن، لأن الثابت بالبينة كالثابت بالمعاينة [2].

وعند الحنابلة قولان، أحدهما يقبل قوله تغليباً لحقن دمه كما يقبل من الرسول والتاجر، و الثاني لا يقبل لأن إقامة البينة عليه ممكنة، ولكن لو قال أنا أمنته قبل قوله دخلت بأمان، فإنه يقبل قوله فيه [3].

ثانياً - نمط من كان معه متاع يبيعه في ديار المسلمين، وقد جرت العادة بدخوله تاجراً بغير أمان، فمثله لا يتعرض له، وذكر بعض الفقهاء أنه "إذا ركب القوم في البحر فاستقبلهم فيه تجار مشركون من أرض العدو يريدون بلاد الإسلام، لم يعرضوا لهم، ولم يقاتلوهم، وكل من دخل بلاد المسلمين من أهل الحرب، بويع له، ولم يسأل عن شيء [4].

ثالثاً - نمط من يوجد من عدو المسلمين بغير إذنهم على ضفة البحر من أرضهم - فيزعم أنه تاجر، وأن البحر قد لفه ناحيتهم، ولا يعرف المسلمون تصديق ذلك إلا أن مركبه قد انكسرت ومعه السلاح، أو يشكو العطش الشديد فينزل إلى الماء بغير إذن المسلمين ليرى فيه رأيه، ولا رأي لمن أخذ فيه الخمس - أي لاعتباره فيئاً - سواء كان

---

(١) انظر : ابن نجيم، مرجع سابق، جـ ٥، ص ١٠٩.

(٢) انظر : د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٥٤، أورده عن الشيباني.

(٣) انظر المرجع السابق، ص ٥٤.

(٤) انظر المرجع السابق.

الآخذ الحاكم، أو غيره [1].

رابعاً - نمط من كان معه متاع في ديار المسلمين، وكان قد نزل ساحلهم بأمان فباع، واشترى ثم ركب البحر راجعاً إلى بلاده، ثم اضطرته الرياح الشديدة إلى أن يعود إلى بعض هذه الديار مرة أخرى، غير تلك التي أخذ منها الأمان الأول قبل رجوعه، فمثله له الأمان أبداً ما دام في تجارته حتى يرجع إلى بلاده، ولا يُخوَّف، ولا يعتدى عليه[2].

سادساً - نمط الذي ينتمي إلى أرض عدو المسلمين، ولم يكن بينه وبين المسلمين ذمة، ولا تجارة، ثم يقول جئت تاجراً، فمثله لا عهد له، لأنه لا تكون تجارة بين المسلمين وعدوهم إلا بخبر قد ثبت، وأمر قد جرى، ولو ترك مثل هذا لم يزل جاسوساً على المسلمين لصالح عدوهم، ولأطمع فيهم هذا العدو [3].

---

(١) انظر : الإمام مالك، المدونة الكبرى، بيروت : دار صادر، د. ت، الجزء الثالث من المجلد الثاني، ص ١٠.
(٢) انظر المرجع السابق، الجزء الثالث من المجلد الثاني، ص ١١.
(٣) انظر المرجع السابق.

المبحث الثالث

أهم مصادر تهديد الأمن داخلياً

لا شك أن قدرة المجتمع السياسي المسلم على تحقيق أمنه وسلامته واستقراره منوطة بقدرته على كفالة الأمن – وفق ضوابطه الشرعية – لكافة العناصر الأساسية المسلمة وغير المسلمة التي يتكون منها جسده السياسي، بيد أن هذه القدرة قد يعتريها أحياناً العجز و الاضطراب والقصور، وذلك عندما يفتح على المجتمع المسلم من داخله بعض ما يذيقه – حسب التعبير القرآني – لباس الجوع والخوف، فإذا به مهدد في تطوره الحضاري، وإذا به مطالب بسرعة الرد لوأد هذا التهديد، من هنا تبدو أهميةدراسة مصادر تهديد الأمن داخلياً لها ما يبررها خاصة أنها توضح من جهة أولى أن تعدد هذه المصادر وتنوعها داخلياً ليس في حقيقة الأمر إلا تعبيراً عن وجود ثغرات أو شروخ في جدار المجتمع المسلم، واستمرار مثل هذه الثغرات وتلك الشروخ يعني أنه – أي المجتمع – غير قادر على سد مواطن الخلل فيه.

كما أنها توضح من جهة ثانية أن الحكم على هذه المصادر واعتبارها داخلة في جملة المفاسد التي يجب تجاوزها يستدعيان سرعة تكييف الموجود منها، وما قد يستجد منها كذلك، كي تفلح أساليب التصدي لها، وليثبت علماء الأمة قدرتهم على سرعة الاستجابة لما قد يعرقل مسيرة التطور الحضاري لأمتهم، و تكييف المصادر الجديدة التي لم يتحدث عنها الفقهاء قد يكون أما بإدخالها في زمرة ما استنبطوه من الأصول المنزلة، وقد يكون التكييف الشرعي لما قد يستجد من مصادر تهديد الأمن داخلياً بابتداع أسماء جديدة لها بعيداً عما اجتهد فيه فقهاء السلف، ثم استنباط الأحكام الشرعية وتنزيلها طبقاً لطبيعة ومدى تهديد كل مصدر على حد.

كذلك فهي توضح من جهة ثالثة أن مسئولية تحديد مصادر تهديد الأمن – بالتالي – هي عمل علماء الأمة المخلصين لدينهم، وأمتهم لأنهم أولَى الناسِ بعرضها – أي المصادر – على شريعة الله لا شريعة الحكام، فإذا وجدوها تمثل خروجاً على هذه الشريعة كيفوا لها الحكم الشرعي المناسب، وإلا خرجت عن دائرة تهديد أمن الأمة وإن توهم الحكام غير ذلك.

وفضلاً عن ذلك فإن دراسة مصادر تهديد الأمن داخلياً تثبت أنه كلما تعقد التطور الحضاري للمجتمع المسلم كلما إزداد معدل المشكلات التي يعاني منها بفعل ذلك، لتبرز في المقدمة مشكلة الأمن، لا بمعنى تعرضه لما قد يضرب هذا التطور من الخارج فقط، بل وبمعنى تفاقم و تكرار أساليب ومحاولات تصديعه من قبل الفئات التي قد لا يكون التطور في صالحها داخله، سواء كانت مسلمة أو كانت غير مسلمة.

وأخيراً فإن دراسة مصادر تهديد الأمن داخلياً توضح من جهة خامسة أن الداعي إلى إيناع مثل هذه المصادر يستوي في إحداثه كل عناصر المجتمع السياسي المسلم، بمعنى أنه ليست هناك مصادر حكراً على المسلمين، وأخرى يأتيها غير المسلمين من الذميين، والمستأمنين.

وقبل الحديث عن أهم هذه المصادر تجدر ملاحظة أمرين، أولهما أن تناول هذه المصادر لا يشكل حصراً لكافة ما قد يهدد أمن المجتمع المسلم، ذلك أن هذه المصادر - كما سبق - ترتبط بتطور المجتمع السياسي عموماً وتعقيده وتشابك علاقاته، و تفاعلاته السياسية وغير السياسية، والتطور بطبيعة الحال كظاهرة اجتماعية متعددة الأبعاد يصعب تحديد مداه، وإن سهل أحياناً توجيهه، وضبط مساره، والثاني أن عرض هذه المصادر بالترتيب الذي سيرد هو اجتهاد الباحث الذي توخى فيه البدء بالأخطر تهديداً لأمن المسلمين، وإن كان هذا لا يقلل بحال من أهمية التصدي لها جميعاً أياً كان الخطر الكامن فيها، أو المترتب عليها.

المطلب الأول

الارتداد والخروج من أساس الالتزام السياسي

تأتي الردة في مقدمة الأمراض أو الآفات التي قد تصيب أمن المسلم فرداً أو جماعة، أو مجتماعاً بأكمله، ذلك أنها قد تنقلب بمن سقط في هونها في داء الخروج من الملة، فإذا به يفقد هويته الإسلامية، وإذا ما فقدت الهوية ضاع الأمن ﴿**وضرب ا لله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم ا لله فأذاقها ا لله لباس الجوع و الخوف بما كانوا يصنعون**﴾[1].

أولا : حقيقة الارتداد :

الرد في الأصل هو صرف الشيء ورجعه، والتحول، والردة عن الإسلام هي الرجوع عنه، وإرتد فلان عند دينه إذا كفر بعد إسلامه [2]، والردة تختص بالكفر، أما الإرتداد فيستعمل فيه وفي غيره [3]، وقال بعض الفقهاء "المرتد هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر" [4]، لقوله تعالى ﴿**ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون**﴾ [5]، وعند بعضهم الآخر هو "إجراء كلمة الكفر على اللسان بعد وجود الإيمان، إذ الردة عبارة عن الرجوع عن الإيمان" [6]، أما البعض الثالث فنظروا إلى الشكل الجماعي في الردة، ولذلك فهي عندهم "أن يرتد قوم حكم بإسلامهم، سواء ولدوا على فطرة الإسلام، أو أسلموا عن كفر، فكلا الفريقين في حكم الردة سواء [7].

وبهذا المعنى فإن ثمة حقائق فرعية تستبطنها الردة.

فهي أولاً مصادمة للالتزام الإيماني من حيث نقض عهد ا لله وميثاقه الذي أخذه ا لله على خلقه حين نفخ في كل منهم من روحه وجعله خليفته في الأرض إذ قال في كتابه الحكيم ﴿**وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم. قالوا بلى شهدنا. أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين**﴾[8]، وهي ثانياً تعبير عن التشكيك والتشكك في مصداقية الخير في العقيدة الإيمانية من حيث

---

(١) النحل / ١١٢.

(٢)انظر : ابن منظور، مرجع سابق، ٢ ١٦٢١ - ١٦٢٢.

(٣) انظر : الأصفهاني، المفردات، مرجع سابق، ص ١٩٠٢ - ١٩٣.

(٤) انظر : ابن قدامة، مرجع سابق، جـ ١٠، ٧٤.

(٥) البقرة / ٢١٧.

(٦) انظر : الكاساني، مرجع سابق، جـ ٧، ص ١٣٤.

(٧) انظر : الماوردي، الأحكام السطانية، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٨) الأعراف / ١٧٢.

الوقوع في ضلال الاعتقاد بأن الخير في سواها ممكن، ومن حيث توهم أن ارتضاء الإسلام للخلق ديناً إنما هو محض حقيقة اختيارية غير ملزمة، وغير جديرة بالإيناع مهما قال ا لله تعالى **﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾** [١]، أو قال **﴿إن الدين عند ا لله الإسلام﴾** [٢]، أو قال **﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه﴾** [٣]، إذ ليس منصوراً ممن خلع الإسلام من حياته إلا أن يصد عقله، ويصم سمعه، ويعمي بصره وبصيرته عن كلام ا لله تعالى، وهي ثالثاً مصادمة لفطرة المستقيمة بالخروج على ما يصلحها وارتضاء ما يفسدها - وإن توهم المرتد غير ذلك - إنها بعبارة أخرى تراجع عن إقامة الوجهة للدين القيم لتحويلها إلى الكفر بالإيمان، فكأنها إقامة للكفر من حيث هدمها للإيمان، وتفضيل للضلال من حيث إباء الهدى، والميل إلى تشريع النفس من حيث الميل عن تشريع ا لله وحدوده.

ثانياً : شروط الردة :

اشترط الفقهاء في المرتد أن يكون عاقلاً بالغاً، وأن تكون ردته دون إكراه من أحد، ويستوي في ذلك الذكور والإناث من المسلمين، ولا عبرة بارتداد المجنون، ولا الصبي لأنهما غير مكلفين [٤]، وذكر أبوحنيفة وبعض الفقهاء أن البلوغ ليس بشرط فتصح ردة الصبي العاقل، وقد رد أبويوسف ذلك وقال بعدم صحة ردته [٥]، من هنا يجب ملاحظة الآتي :

١ - أن ردة المكره لا تصح إذا كان قلبه مطمئناً بالإيمان [٦]، وقال بعض الفقهاء "لو أكره كان نطقه بالكفر لغواً، ولو ادعى الإكراه مع وجود الإمارة قبل" [٧]، والأصل في ذلك قوله تعالى **﴿من كفر با لله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من ا لله ولهم عذاب عظيم﴾** [٨]، وقد ذكر بعض المفسرين أن هذه الآية نزلت في عمار بن ياسر لما أكره على كلمة الفكر، وقد روي "أنه سب النبي صلى ا لله عليه وسلم، وذكر آلهتهم بخير فشكا إلى النبي صلى ا لله عليه وسلم، فقال يا رسول ا لله ما تركت حتى سببتك وذكرت آلهتهم بخير قال :

---

(١) المائدة / ٣.

(٢) آل عمران / ١٩.

(٣) آل عمران / ٨٥.

(٤) انظر في تفاصيل ذلك : الكاساني، مرجع سابق، جـ ٧، صص ١٣٤، ابن قدامة، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٧٤، الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥٥، الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، جـ ٧، ص ١٩٠ ومابعدها.

(٥) انظر : الكاساني، مرجع سابق جـ ٧، ص١٣٤.

(٦) انظر المرجع السابق.

(٧) انظر : د. محمد جواد مغنية، مرجع سابق، ص ٢٥٩.

(٨) النحل / ١٠٦.

كيف تجد قلبك ؟ قال : مطمئناً بالإيمان. فقال : إن عادوا فعد"[1].

٢ - أن الردة تقع في كل حال يميل بصاحبه عن الإيمان بالتوحيد، سواء كان الميل إلى ما يجوز أن يقر عليه أهل كاليهودية والنصرانية والمجوسية، أو كان الميل إلى مالا يجوز أن يقر عليه أهله كالوثنية وما شاكلها [2]، فالكفر كله ملة واحدة في شرع الإسلام وقوله تعالى ﴿**ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون**﴾ [3]، فيه إطلاق لكل ما يدخل تحت الردة.

٣ - إذا كان الخارج من دين الإسلام إلى غيره مرتداً، فإن الخارج من دين غير دين الإسلام إلى دين آخر كمن خرج من اليهودية إلى النصرانية أو المجوسية من أهل الذمة، لم يستتب أو يقتل، ويقر على دينه الذي انتقل إليه، ولا يتعرض له، بخلاف ما إذا انتقل من الإسلام إلى غيره من الأديان، فإنه إنتقال من الهدى ودين الحق إلى الضلال والكفر، وذلك قوله مالك وأبي حنيفة، وللشافعي قولان أحدهما وافق فيه أحمد بن حنبل وهو ألا يقبل من غير المسلم بعد انتقاله إلى الدين الجديد إلا الإسلام أو القتل، والثاني أنه انتقل إلى مثل دينه أو إلى الدين الجديد الإ الإسلام أو القتل، والثاني أنه انتقل إلى مثل دينه أو إلى أعلى منه أقر، وإن انتقل إلى أنقص من دينه لم يقر [4].

٤ - أن وقوع الوزر على المسلم نتيجة تقصيره في أداء بعض التزاماته الدينية لا يوقعه في الردة مادام يدين بالولاء لهذا الدين، فإذا صدر منه - أي المسلم - لفظ يدل على الكفر لم يقصد معناه، أو فعل ظاهره مكفر لم يرد به فاعله تغيير إسلامه لم يحكم عليه بالكفر [5]، وقد ذكر ابن قدامة أن المسلم إذا كان ممن لا يعرف الوجوب - أي وجوب الأحكام - كحديث العهد بالإسلام أو الناشيء بغير دار الإسلام، أو ببادية بعيدة عن أطرافها، وعن أهل العلم، لم يحكم بكفره، بل يعرف بذلك، وتثبت له أدلة وجوبها، فإن جحدها بعد إقامة الحجة له بعد ذلك فقد كفر [6].

ثالثاً : من صور الردة وأعمالها :

الواقع أن الحكم على ظواهر الأعمال له الأولوية في هذا المجال، ولذلك كان العلماء يتحسرون قبل الحكم على إنسان ما بالردة ما وسعهم السبيل إلى ذلك حتى قال الإمام

---

(١) انظر : ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٥٨٧ - ٥٨٨.

(٢)انظر : الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٣) البقرة / ٢١٧.

(٤) انظ : سيد سابق، مرجع سابق~، جـ ٢، ص ٧٥.

(٥) انظر المرجع السابق.

(٦) انظر : ابن قدامة، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٧٥.

مالك "من صدر عنه ما يحتمل الكفر من تسعة وتسعين وجهاً ويحتمل الإيمان من وجه حمل أمره على الإيمان"[1]، وهنا تبدو أهمية قوله تعالى **﴿ولكن من شرح بالكفر صدرا﴾**، فإنشراح القلب بالكفر لا يتم إلا بالاطمئنان به، والركون إليه، وإيتان ما يؤكده من قول أو فعل.

وعموماً يدخل في الردة كل ما يخالف الإيمان بعقيدة التوحيد ويؤدي إلى الخروج منها، ومن ذلك من أشرك با لله تعالى أو جحد ربوبيته أو وحدانيته أو صفة من صفاته، أو اتخذ صاحبة أو ولداً بجانب عبادة ا لله، أو جد نبياً أو كتاباً من كتب ا لله أو شيئاً منه، ومنه أيضاً من جحد وجوب العبادات الخمس أو شيئاً منها، أو أحل الزنا، أو الخمر أو شيئاً من المحرمات الظاهرة الثابتة أحكامها في القرآن والسنة الصحيحة، أو الإجماع، فلا يجحد ذلك إلا معاند للإسلام، ممتنع من التزام الأحكام الشرعية، غير قابل للخضوع للمصادر المنزلة، أو ما انبنى عليها.

كذلك يدخل في المرتدين من سب ا لله تعالى أو رسوله، سواء كان جاداً أو مازحاً وكذلك من استهزأ با لله سبحانه وتعالى أو بآياته، أو برسله أو بكتبه لقوله تعالى **﴿ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب، قل أبا لله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون، لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم﴾** [2]، وينبغي أن لا يكتفي من الهازيء بذلك بمجرد الإسلام حتى يؤدب أدباً يزجره عن ذلك، لأنه إذا لم يكتف ممن سب رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم بالتوبة، فهذا أولى.

ويدخل فيهم أيضاً من ادعى النبوة، أو ادعى أنه يوحى إليه، لقوله تعالى **﴿ومن أظلم ممن أفترى على ا لله كذبا أو قال أوحي إلي ولم يوح إليه شيء، ومن قال سأنزل مثل ما أنزل ا لله﴾** [3].

وفوق ذلك يعد مرتداً من ألقى المصحف في القاذورات، وكذا كتب الحديث النبوي الصحيحة، استهانة واستخفافاً بما جاء بها، فالمصحف وكتب الحديث تتضمن الوحي مكتوباً – وإن اختلفت طريقة الكتابة وأسلوبها – ومن تطاول على الوحي فقد تطاول على ا لله الذي أوحي به، وتطاول على رسوله صلى ا لله عليه وسلم الذي تلقى هذا الوحي، وتطاول ثالثاً على الملك الذي نقل هذا الوحي بأمانة، و تطاول رابعاً على الصحابة والتابعين وتابعيهم الذين حافظوا على هذا الوحي، وصانوه بصيانة ا لله له، جيلا عن جيل دون تحريف، أو تشويه، أو إضاعه[4].

---

(١) انظر : ابن قدامة، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٧٥.

(٢) التوبة / ٦٥/٦٦.

(٣) الأنعام / ٩٣

(٤) انظر مزيداً من التفاصيل عن هذه الصور المتعددة للردة أوردها سيد سابق في فقه السنة، مرجع سابق، جـ

رابعاً : الردة وسلب الأمن :

قد يكون الحديث عن سلب الأمن بالردة موقعاً في التكرار خاصة وقد تعرض الباحث في موضع سابق لآثار إفساد العقيدة في سلب الأمن، ومن ثم يصبح ما يترتب على آثار بسبب إفساد العقيدة هو نفسه ما يترتب من آثار بسبب الردة، وذلك قد يكون صحيحاً إذا كانت الردة هي الشكل الوحيد لإفساد العقيدة، وإنما تتكامل مجموعة من الأشكال في إحداث هذا الإفساد خاصة حين تستفحل مضادات القيم في المجتمع السياسي، ومن ناحية أخرى فإن للردة من الآثار ما يضيف، بل ويكمل ما سبق ذكره على آثار إفساد العقيدة، ومن ذلك :

١- أن الردة حين تتحول إلى حركة جماعية قد تصبح تيارا جارفا لكل ما من شأنه تثبيت أركان الإسلام في المجتمع المسلم، خاصة إذا اتخذت الحركة طابعاً سياسياً يعلن من خلاله قادتها عصيان القيادة الشرعية والخروج على الأمة، وادعاء قيادة بديلة لها، واستحلال دماء المسلمين.

٢ - أن الردة من حيث ضرورة التصدي لها كحركة فردية، أو كحركة جماعية - قد ينتج عنها ما قد يسلب الأمن لمتزعمها، وما قد يسلبه للموجهة إليهم، فأما متزعمها فقد يتعرض للحبس للاستتابة، أو القتل في حالة الإصرار على الكفر، أورد عدوانه حال إنتهاكه الحرمات، أو غيرك ذلك من اشكال التعامل معه، وبالمقابل فقد ينتج عن حركة الردة ما قد يكلف المجتمع المسلم الكثير من موارده البشرية، وغير البشرية، مما قد يحرمه من فرصة توظيفها فيما يؤكد أمنه واستقراره، ويحفظ له وظيفته الحضارية.

٣ - أن الردة من حيث تقلب الواقع فيها وتحوله من الإيمان إلى الكفر، دليل على عدم اليقين في أساس شرعية المجتمع السياسي، أي في عقيدته، ومجتمع يتلون أفراده أو جماعاته، ومن ثم تتلون ممارساته بالإيمان' تارة، وبالكفر تارة، لهو مجتمع معطل لطاقات العقول فيه، وحاجب عن نفسه تلمس المخرج مما هو فيه من مآزق، ومن ثم فإن السبل قد تتفرق به في دينه وشريعته، واستقراره، وعلاقاته، وتفاعلاته، وهويته، ومن ثم في أمنه.

٤ - كذلك فإن الردة مستوجبة إحباط الأعمال في الدنيا والآخرة، **﴿ولقد أوحي إليك وإلى الذين من قبل لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾**[1]، وقد علق الطبري على قوله تعالى **﴿ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر**

٢، ص ٣٨٤ - ١٨٥.

(١) الزمر / ٦٥.

فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة﴾[1]، فذكر أن من رجع عن دينه - دين الإسلام من قبل أن يتوب من كفره فقد دخل في زمرة الذين بطلت أعمالهم، فذهب ثوابها في الدنيا والآخرة، بل إن لهم النار يخلدون فيها، ولا يخرجون منها، فهم سكانها المقيمون فيها اللابثون فيها لبثاً من غير أمد ولا نهاية [2].

٥ - أن الردة أخيراً من حيث هي عمل من أعمال الكفر والشرك تستوجب إذهاب الأمن لأن الكفر والأمن كما ورد سابقاً لا يجتمعان في المجتمع السياسي.

---

(١) البقرة / ٢١٧.

(٢) انظر : الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ ٤، ص ٣١٦.

المطلب الثاني

الفتنة وواقع التمرد الداخلي

لا يود الباحث تكرار ما سبق أن تعرض له عن مفهوم الفتنة في عمل سابق له[1]، ولكنه يود أن يبني عليه ما قد يشكل إضافة تخدم تحليله هنا، ومن هذا المنطلق يمكن القول :

أولا : حقيقة الفتنة :

إن مادة فتن المشتق منها لفظ الفتنة لها معان كثيرة منها الابتلاء والمحنة والاختبار، والإحراق بالنار، والتحول من حال إلى آخر، والإضلال، والجنون، والإعجاب بالشيء، والفجور، والحرب، والقتال، والاضطراب، والاختلاف، وقد اتفق كثير من علماء اللغة على أن جماع هذه المعاني هو الابتلاء[2]، فالابتلاء أساس الحياة وسنة الله في خلقه لقوله تعالى **﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون﴾**[3]، وقوله **﴿إن في ذلك لآيات وإن كنا لمبتلين﴾** [4]، وقوله **﴿أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون، ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين﴾**[5].

وأكثر فتنة المسلمين شدة وأعظمها بلاء هو تسليط بعضهم على بعض **﴿وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون﴾**[6]، حين تضعف حقيقة الإيمان، ويعلو سلطان الانتصار للرأي والنزوات، ويكون من وراء ذلك كل اختلاف ، وكل تحزب وانقسام، ليصاب المجتمع بفعل الخاصة من المتنازعين، مصداقاً لقوله تعالى **﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا خاصة﴾** [7].

والابتلاء بالاختلاف والتفرق بين عناصر الجسد السياسي المسلم لا يعدو أن يكون تعبيراً عن فقدان الطريق الصائب، ذلك أن أساس رد الاختلاف هو أن تكون مادة

---

(١) وذلك في تأصيله لدلالات مفهوم الفتنة اللغوية، والأصولية، والسياسية في رسالته للماجستير، مرجع سابق، ص ١ – ٣٥.

(٢)انظر مزيداً من التفاصيل في : المرجع السابق، ص ٣ – ٧.

(٣)الأنبياء / ٣٥.

(٤) المؤمنون / ٣٠.

(٥) العنكبوت / ٢ – ٣.

(٦) الفرقان / ٢٠.

(٧) الأنفال / ٢٥.

حسمه أكبر وأعلى من المختلفين إذا ما سلموا القياد لها، وهذه المادة بالنسبة للمجتمع المسلم هي التحاكم إلى شريعة الله ﴿**وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله**﴾[1]، لكن لا يكفي ذلك فقد يرجع إلى المصدر الأعلى دون أن يصاحبه سد أبواب الفتن، وذلك حين لا تخلص النوايا ليخلص العمل، أو بعبارة أدق حين يكون الرجوع رجوع استظهار وترضية خواطر، لا رجوع إذعان للحق حيثما كان.

كما أن الفتنة تعبير عن إساءة التصرف في توظيف الاختلاف والانقسام ليكون الانتصار للرأي والنفس، والسعي إلى ما ينفع الذات، ولو كان على حساب المصالح العامة للمسلمين، بدل التوجه لتحقيق التكامل والتنوع في رؤى الحقائق، وليكون الفكاك من كل الحدود، ما يجوز الخلاف فيه، وما لا يجوز الخلاف فيه، والاختراق لكل الضوابط الشرعية في معالجة الاختلاف دون تبصرة ما يضر وما ينفع للدين والحياة والأمة، وهي أيضاً تعبير عن الانتصار للعصبية، والعصبية هنا ليست مفهوماً ضيقاً حيث الانتصار للقوم أو العنصر، بل يتسع مفهومها ليشمل كل ما لغير وجه الحق، وكل ما هو مضاد لقيم الإسلام ومقاصده، فالانتصار للأصل، أو للقوم، أو للوطن، أو لفكرة زائغة، أو لهوى متبع، أو لصاحب رأي باطل، أو لمن يبغي إفساد علاقات المسلمين ببعضهم، كل ذلك من العصبية البغيضة، ما دامت تأتي على حساب الإيمان.

كذلك فإن الفتنة تأكيد للهزيمة الداخلية للمجتمع، فالانقسام والاختلاف لا يولدان إلا وهنا في الطاقات وخورا في إرادة التحدي لمعوقات الفعل الحضاري، بل إن التمادي في ارتضاء الفتن بكل مثالبها إنما هو تماد في الاستسلام لواقع التردي، إن من أسوأ ما يمكن أن يصيب أمة من الأمم هو هزيمتها الداخلية، ذلك أنها قد تبث فيها روح القابلية للهزيمة الخارجية ، أو القابلية للاستعمار كما أراد بعض المفكرين المسلمين[2].

وأخيراً فإن الفتنة تعبر عن فقدان الدور الحضاري، ذلك لأن هذا الدور لا يتحقق إلا بتوافر مقوماته، وأهمها الإنسان الواعي بموقعه، وحركة الحياة حوله، وماذا يريد منها، وماذا تريد منه، والواعي بأن الإسلام الذي يحمل هويته يطالبه بأن يسخر كل ما في الكون لأجل التوحيد، ومثل هذا الوعي لا يناله إنسان يعيش داخل أمة مهزومة بالمعنى السابق، لأن الهزيمة دليل فقدان الرشد والوعي، وإلا ما سقطت الأمة فيها.

---

(١) الشورى / ٢٥.

(٢) انظر ما أورده مالك بن نبي في شروط النهضة، ترجمة د. عمر كامل مسقاوي، د. عبدالصبور شاهين، بيروت : دار الفكر، ١٣٩٩ - ١٩٧٩.

ثانيا من أشكال التردي في الفتنة:

وهذه الأشكال متعددة، وقد يصعب حصرها، ورغم ذلك من خلال إنعام النظر في الأصول المنزلة رصد الآتي:

١- الافتراق أو الانقسام في الدين، وهو من الملامح الخطيرة التي قد تنزل بالدين منازل التبعيض، وتنزل بالمجتمع منازل التحزب والتعصب بالباطل، ولذلك يقول تعالى ﴿**إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء**﴾[1]، ويقول أيضا ﴿**ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانو شيعا كل حزب بما لديهم فرحون**﴾[2].

وجاء في الحديث "تفرقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة[3] و النصارى مثل ذلك و تفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة وفي رواية "كلهم في النار إلا ملة واحدة.

قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي[4].

٢- عبادة الهوى و الرأي، فأساس الإيمان التجرد من كل هوى يعبد من دون الله ففي الحديث "لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به[5]، لكن حين يستعلي هوى النفس ليتواري الهوى للشرع، فذلك هو الإهلاك ﴿**ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله**﴾[6] ، وقوله ﴿**ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله**﴾[7]، وهو الظلم ﴿**ولئن اتبعت أهوائهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذاً لمن الظالمين**﴾[8].

وقد جاء في الحديث "ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر، حتى إذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، ورأيت أمراً لا يداني لك به فعليك نفسك، ودع أمر العوام، فإن من ورائك أياما، الصبر فيهن مثل قبض الجمر، للعامل فيهن كأجر خمسين رجلا يعملون مثل عملك"[9].

٣- القتل واستباحة الدماء، كلاهما من الأمور التي تنبأ بها النبي صلى الله عليه

---

(١) الأنعام / ١٥٩

(٢) الروم/ ٣١-٣٢

(٣) انظر : الترمذي، مرجع سابق ج٥، ص٢٥.

(٤) انظر المرجع السابق، ج٥، ص٢٦، الحاكم في المستدرك، مرجع سابق، ج١، ص٦، ابن الجوزي، تلبيس إبليس، القاهرة: مكتبة المتنبي، د.ت، ص ٧-١١.

(٥) انظر: النووي، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص٧٤.

(٦) ص/ ٢٦.

(٧) القصص/ ٥٠.

(٨) البقرة/ ١٤٥.

(٩) انظر سنن البيهقي، مرجع سابق، ج١٠، ص١٩٢.

وسلم، والذي لاشك فيه أن القتل قد يأتي تتويجا للفتن، وقد يجيء أذكاء لنيرانها، وأيا كان ميقاته، فإن استباحة الدماء بموجبه في الباطل تعني أمرين، أولهما استبداد فتنة الكفر بالمتقاتلين وفق تفسير الفقهاء لها كما جاء في حديث "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر"[(١)] والحديث "لا ترجعوا بعدي كفارا-وفي رواية ضلالا- يضرب بعضكم رقاب بعض"[(٢)].

أما الأمر الثاني فهو أن لغة العقل والفكر قد انزوت لتحل محلها لغة السيف، وحين يكون أسلوب التخاطب هو الدماء، فذلك يعني بدوره-أن السيف لم يعد منه بد، وأنه قد أضحى الحوار الوحيد في التعامل السياسي داخليا، وأن الوسائل السلمية في تدارك عوامل الخلاف لم تأت بنتيجة مرضية لجميع أطرافه، وأن دماء المسلمين قد استهان بها بعض المسلمين ممن لا يرعون لها حرمة.

٤- عدم الاستقرار واضطراب التطور الحضاري، ومن مظاهر عدم الاستقرار مع الفتن: التقلب في الالتزام الديني ومن ثم السياسي، مصداقا لحديث "بادروا بالأعمال فتنا كقطع الليل المظلم يصبح الرجل مؤمنا ويمسى كافرا، ويمسى مؤمنا ويصبح كافرا يبيع أحدهم دينه بعرض من الدنيا"[(٣)] ، ومنها ثانيا أن تتبوأ القيادات الفاسدة مكان القيادة في المجتمع السياسي، ولذلك جاء في الحديث "لا تبكوا على الدين إذا وليه أهله، ولكن

---

(١) حدد النووي شارح الحديث ملامح أساسية لفهم الكفر المراد في الحديث" فذكر أن السب في اللغة هو الشتم والتكلم في عرض الإنسان بما عيبه، والفسق في اللغة الخروج، والمراد به في الشرع الخروج عن الطاعة، أما معنى الحديث فسب المسلم بغير حق حرام بإجماع الأمة، وفاعله فاسق، كما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم. أما قتاله بغير حق فلا يكفر به عند أهل الحق كفرا يخرج من المله، إلا إذا استحله. فإذا تقرر هذا فقيل في تأويل الحديث أقوال أحدها أنه في المستحل، والثاني المراد كفر الإحسان والنعمة، وأخوة الإسلام لا كفر الجحود، والثالث يؤول إلى الكفر بشؤمه، والرابع أنه كفعل الكفر، انظر صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٢، ص٥٤-٥٥.

(٢) ذكر ابن حجر عشرة أوجه للكفر الوارد في الحديث، أولها في المستحلين، والثاني المعنى كفارا بحرمة الدماء وحرمة المسلمين وحقوق الدين، والثالث المعنى كفارا كقول الخوارج إنه على ظاهره. والرابع تفعلون فعل الكفار في قتل بعضهم بعضا، والخامس لابسين السلاح والسادس كفارا بنعمة الله والسابع المراد الزجر عن الفعل وليس ظاهره مرادا، والثامن لا يكفر بعضكم بعضا كأن يقول أحد الفريقين للآخر يا كافر، فيكفر أحدهما. والتاسع ستر الحق، إذ الكفر لغة الستر لأن حق المسلم على المسلم أن ينصره و يعينه، فلما قاتله كأنه غطى على حقه الثابت له عليه، والعاشر وهو أن الفعل المذكور يفضي إلى الكفر لأن من اعتاد الهجوم على كبار المعاصي جره شوم ذلك إلى أشد منها، فيخشى أن لا يختم له بخاتم الإسلام "انظر: ابن حجر، مرجع سابق، ج١٢، ص١٩١، ج١٣، ص٢٧، وقد أورد المعاني الثمانية الأول في كتاب الإيمان، أما المعنيان الأخيران فقد أوردهما بعد الإحالة إلى الثمانية في كتاب الفتن.

(٣) انظر : سنن الترمذي، مرجع سابق، ج٤، ص٤٨٧، والحاكم في المستدرك، مرجع سابق، ج٤، ص٤٤٠-٤٤١.

ابكوا عليه اذا وليه غير أهله"[1] ، وروى عن ابن عمر قوله "كيف أنتم اذا لبستكم فتنة يهزم فيها الكبير ويربو فيها الصغير ويتخذها الناس سنة فإذا غيرت قالوا غيرت السنة. قيل لابن عمر متى ذلك: قال: إذا كثر قراؤكم، وقل فقهاؤكم و كثرت أموالكم، وقل أمناؤكم، والتمست الدنيا بعمل الآخرة"[2] ومنها ثالثا القتال على الملك والسلطان لا لتحقيق نشر الدعوة، أو للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنها رابعا تبدل أحوال ووظائف الحكم بين مقاصد الخلافة، ومقاصد الملك الفاسد، كقول الخليفة الثاني "إن الله بدأ هذا الأمر حين بدأ بنبوة ورحمة، ثم يعود إلى خلافة و رحمة، ثم يعود إلى ملك و رحمة، ثم يعود جبرية تكادمون-تصارعون- عليه تكادم الحمير. أيها الناس عليكم بالغزو والجهاد ما كان حلوا خضرا، قبل أن يكون مرا عسرا، ويكون ثماما قبل أن يكون مرا عسرا، ويكون ثماما قبل أن يكون رماما أو يكون حطاما، فإذا شاطت المغازي وأكلت الغنائم واستحل الحرام فعليكم بالرباط فإنه خير جهادكم"[3] سواء كان هذا الفراغ لغياب هذه القادة أو لوجودها غير الشرعي، ومن هنا تبدو أهمية حديث حذيفة "قلت يا رسول الله؟ إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير، فهل بعد هذا الخير شر؟ قال: نعم. فقلت هل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: نعم. وفيه دخن، قلت: وما دخانه، قال: قوم يستنون بغير سنتي ويهدون بغير هديي، تعرف منهم وتنكر، فقلت هل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: نعم دعاة على ابواب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها، فقلت يارسول الله صفهم لنا؟ قال نعم. قوم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا. قلت يا رسول الله فما ترى إن أدركني ذلك قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم. فقلت: فإن لم تكن لهم جماعة ولا إمام قال: فاعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض على أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت كذلك.[4]

ثالثا – الفتنة وأسلوب تهديد الأمن:

الواقع أن الحديث عن آثار الفتنة في تهديد يد الأمن بعد ذكر حقيقتها، وأشكال التردي فيها قد يكون من قبيل التكرار، فالفتنة بطبيعتها افتقاد للأمن بوجه أو آخر، وأشكال التردي فيها لا تعدو أن تكون أشكالا لتهديده، ولذلك فإن الباحث يكتفي في هذا المقام بما أورده آنفا، ولكنه يود أن يضيف بعض الأمور التي تتعلق بملامح أسلوب الفتنة في تهديد الأمن، ومن ذلك:

---

(١) انظر رواية الحاكم في المستدرك، مرجع سابق، ج٤، ص٥١٥.

(٢) انظر المرجع السابق، ج٤، ص٥١٤.

(٣) رواه الحاكم في المستدرك، مرجع سابق، ج٤، ص٤٧٣.

(٤) والدخنة " أن لا تصفوا القلوب بعضها لبعض، ولا يزول خبثها، ولا ترجع إلى ما كانت عليه من الصفاء" انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٢، ص٢٣٦-٢٣٧.

١- أن المدخل الرئيس لفهم العلاقة بين الفتنة وذلك التهديد هو دراسة مجموعة المفاسد أو مضادات القيم التي تعززها اعتمالا بين المسلمين، ذلك أن الفتنة

– في مبناها واستمرارها–مرتبطة بوجود هذه المضادات، كما يفهم من معانيها.

٢- أن مجريات الفتنة في جميع أطوارها تؤكد أن احتمال أن يكون كل أطرافها على حق هو احتمال غير منطقي، فلا يمكن أن يكون الجميع على صواب، وإلا ما وقعت أصلا، وإذا كان من مقتضيات التشريع الإلهي –في بعض نواحيه– قبول الاختلاف الاجتهادي، فإنه لايقبل من الاجتهاد إلا ما كان في إطاره.

٣- أن تلازم الخوف واضطراب المسلمين بفعل الفتنة هو دليل على أن الدنيا هي أساس النظر إلى التعامل السياسي، ومحور حل مشاكله، إذ لا يجتمع التجرد لعقيدة التوحيد، والتجرد للدنيا، ولذلك جاء التحذير منها في حديث "إن الدنيا حلوة خضرة وإن الله مستخلفكم فيها، فينظر كيف تعملون، فاتقوا الدنيا، واتقوا النساء، فإن فتنة بني إسرائيل كانت في النساء"[(١)]

٤- أن الفتنة هي سلسلة متتابعة من الابتلاءات، يشهد بذلك حديث حذيفة السابق، ومن ثم فإنه لن يقف لها إلا أمة قوية متماسكة يستعصي بناؤها السياسي والاقتصادي والاجتماعي، والاخلاقي والثقافي على محاولات الهدم.

٥- وتفريعا مما سبق فإن فتنة الافتراق والاختلاف مهما أحدثت في المجتمع المسلم، لن تبلغ المدى الذي ستحدثه الفتن الكبرى التي عدها الفقهاء من علامات الساعة، وخاصة فتنة الدجال[(٢)].

رابعا – الفتنة والمصادر الأخرى لتهديد الأمن

تتفق الفتنة وبعض مصادر تهديد الأمن –مما سيرد بيانه– في بعض النواحي ومنها أن كل مصدر منها يمثل شكلا أو آخر من أشكال الخروج على مثاليات الإسلام وقيمه، وأن كلا منها يعبر عن درجة أو أخرى من درجات الابتلاء، وأنها جميعا تفتح المجال لمشاركة غير المسلم فيها سعيا بالوقيعة والتفريق بين المسلمين، وأن مسؤولية التصدي لها تقع على عاتق الأمة كلها، لكنها من الجهة الأخرى تختلف عن مصادر تهديد الأمن في أن بعض أشكالها غير واضحة الأحكام الشرعية، حين أن المصادر الأخرى يغلب عليها

---

(١) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٧، ص٥٥. وقد ذكر أن معنى حلوة خضرة يحتمل أمرين، الأول حسنها للنفوس ونضارتها ولذتها، كالفاكهة الخضراء فإن النفوس تطلبها طلبا حثيثا، فكذلك الدنيا. الثاني سرعة فنائها كالشيء الأخضر في هذين الوصفين، انظر : المرجع السابق.

(٢) انظر ما أورده ابن كثير عن طبيعة هذه الفتن في مؤلفه نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم، مرجع سابق، ج١، ص١٢٦ ومابعدها.

وجود هذه الأحكام خاصة تلك المتعلقة بالحدود، كالردة والحرابة، والبغي، كما أن الفتنة إذا شملت كل المسلمين قد يصعب إيقاف تطور حركتها، حين أن المصادر الأخرى قد يمكن تصفيتها لأن معظمها لا يصدر إلا عن فئة خرجت على الأحكام الشرعية بارتكاب بعض الأعمال غير المشروعة، ومن ناحية ثالثة فإن بعض أساليب التصدي للفتنة قد يغلب عليها الطابع السلبي، كالاعتزال والهجرة، في حين أن المصادر الأخرى لتهديد الأمن يغلب عليها الطابع الإيجابي حيث تطبيق الحدود، أو بعض الأعمال التعزيرية، وفقا لما سيرد.

المطلب الثالث

البغي والخروج على مثالية الأمة

مفهوم البغي له بعده الداخلي، كما أن له أيضا بعده الخارجي، وهو في كلا البعدين يعبر عن حقيقة واحدة لا تناقض فيها، لأنها مبنية على الباطل في كثير من الأحيان.

أولا – حقيقة البغي:

مادة بغى في اللغة لها معان شتى منها العدول عن الحق والاستطالة عليه، والظلم والفساد، والتسلط، والكبر، والكذب والاحتيال، والإذاية[1] ، وواضح أن هذه المعاني تستبطن معنى عاما هو مجاوزة الحد، فكل مجاوزة أو أفراط على المقدار الذي هو حد الشيء بغي، ولذلك هناك اتجهان في تعريفه شرعيا، أحدهما يغلب عليه الصفة العامة، إذ عرفه بعض الفقهاء بأنه "هو الامتناع عن طاعة من تثبت إمامته في غير معصية بمغالبة، ولو تأولا"[2] وعرفه آخرون بقولهم "إن الباغي هو الخارج عن طاعة إمام الحق"[3] ، أما الاتجاه الآخر فيغلب عليه نسبة البغي إلى جماعة معينة تمارسه كنشاط أو كحركة في المجتمع السياسي، مثل ما ذكره بعض الفقهاء من أن البغاة هم فرقة من المسلمين خالفت الإمام لشيئين، إما لمنع حق وجب عليها من زكاة أو حكم من أحكام الشريعة، أو لدخول في طاعته، تمهيدا لمخالفته وخلعه[4] ، وقول بعضهم الآخر "البغاة هم الخوارج، وهم قوم من رأيهم أن كل ذنب كفر، كبيرة، أو صغيرة، يخرجون على إمام العدل ويستحلون القتال، والدماء والأموال بهذا التأويل، ولهم منعة وقوة[5] وذكر بعضهم أن البغاة "هم قوم مسلمون خرجوا على الإمام العدل ولم يستبيحوا ما استباح الخوارج من دماء المسلمين وسبي ذراريهم[6].

والواقه أنه لا خلاف بين الاتجاهين، فالاتجاه الأول ينطلق من تنظير المفهوم ليدخل تحته كل ما يتفق وحقيقته، والاتجاه الثاني ينطلق من الأشكال التي يمكن أن يتخذها هذا المفهوم فكأن الاتجاهين يكملان بعضهما من حيث الجمع بين التنظير والممارسة، فإذا ما انطلق الباحث من كليهما لأمكن القول في حقيقة البغي من ناحية أولى أن تأصيل الفقهاء للمفهوم اعتمد على احتهادهم في فهم الأصول المنزلة، إذ إن المفهوم ثابت فيها

---

(١) انظر: مادة بغي في ابن منظور، مرجع سابق، ص٣٢٣.

(٢) انظر: الحطاب، مواهب الجليل. وبهامشه التاج والإكليل لمختصر خليل للمواق، طرابلس: مكتبة النجاح، د.ت، ج٦، ص٢٧١.

(٣) انظر ابن الهمام، شرح فتح القدير، القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٣٨٩-١٩٧٠، ج٦، ص٩٩

(٤) انظر: الحطاب، مرجع سابق، ج٦، ص٢٧١.

(٥) انظر: الكاساني، مرجع سابق، ج٧، ص١١٤

(٦)انظر: ابن نجيم الحنفي، مرجع سابق، ج٥، ص١٥٠.

في أكثر من موضع كقوله تعالى "قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق[1]، وقوله "إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء و المنكر والبغي"[2]، وقوله **﴿والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون"[3] "وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي﴾**[4].

ومن ناحية ثانية فإن البغي قد يحمل في بعض دلالاته ما يحمد فعله ويثاب فاعله، وهو ما سماه الأصفهاني بالبغي المحمود، وهو "الذي يتجاوز فيه الحد ابتغاء مرضاة الله ورضوانه مثل تجاوز العدل إلى الإحسان، وتجاوز الفرض إلى التطوع"[5]، والتجاوز هنا لا يعني الإلغاء، بقدر ما يعني الانتقال إلى مزيد من فعال الخير وخصاله.

ومن ناحية ثالثة فإن البغي هو خروج عن إرادة الله تعالى في إقامة قواعد الاستخلاف على أسس تشريعه إلى حيث تفضيل إرساء هذه القواعد على غير هذا التشريع، ولو بفرضها بالقوة والإكراه، من هنا فإن البغي ليس حركة بذاتها، وليس وصفا يطلق على جماعة بعينها، وإنما هو مبدأ، وحيث تم هذا المبدأ فقد وقع البغي، وقد تختلف طبيعته، وقد تتعدد أشكاله، ولكنه يظل رغم ذلك خروجا على قيم الإيمان.

ثم إن البغي من ناحية رابعة-من حيث هو بمجاوزة الحد-ينطوي-في معناه غير المحمود-على ظلم متعدد الوجهات، فقد يكون ظلما للشريعة بتجاوز حدودها والتطاول على مقاصدها، وتعطيلها، وقد يكون للباغي نفسه لقوله تعالى **﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾**[6]، وقوله **﴿يا أيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم﴾**[7]، وقد يكون ظلما لقائد المسلمين من حيث الخروج على شرائط البيعة، وقد يكون ظلما للمسلمين من حيث اتباع سبيل غير سبيلهم لتفريق وحدتهم، **﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾**[8].

---

(١)الأعراف/ ٣٣.
(٢) النحل/ ٩٠.
(٣) الشورى/ ٣٩.
(٤) الحجرات/ ٩.
(٥) أما البغي المذموم عنده فهو تجاوز الحق إلى الباطل، أو تجاوزه إلى الشبه، انظر الأصفهاني، المفردات، مرجع سابق، ص٥٥-٥٦.
(٦) الطلاق/ ١.
(٧) يونس/ ٢٣.
(٨)النساء/ ١١٥.

وأخيرا فإن البغي إذا كان بالمعني السابق متعدد الوجهات فهو أيضا علاقة متعددة التفاعلات، وذلك لأنه محصلة التفاعل بين عناصر خمسة، الباغي الذي تجاوز ميزان العدل، ومن يبغى عليه، وأداة البغي أو وسيلته، والمقصد من البغي حيث قصد هدف معين من ورائه، وآثار البغي حيث تعرض الباغي للعقوبة والجزاء تبعا لجرمه وتعرض من بغى عليه للإيذاء في الجسد أو الممتلكات من جراء فعل البغي.

ثانيا – من أشكال البغي:

اختلف الفقهاء في تحديد أشكال البغي اختلافا تصعب معه محاولة التوفيق أو الجمع بين هذه الأشكال، ولذا فإن ما يعرضه الباحث هنا هو محاولة لحصر أهمها، مما قد يستحدث بتعقد مجالات الحياة وعلاقاتها، لكن قبل التطرق إلى هذا الشأن تجدر الإشارة إلى ثلاث ملاحظات، الملاحظة الأولى أن كثيرا من الفقهاء رغم اختلافهم في تصور أسلوب التعامل مع البغاة، جعلوا الردة، والحرابة بعض صور البغي، ولذا اضطر بعض الباحثين إلى إدارجهما تحته وإن احتفظوا بخيوط التمييز بينهما[(١)]، والثانية أن بعض الفقهاء أدرجوا ما حدث تجاه الخليفة الرابع من قبل معاوية بن أبي سفيان تحت مفهوم البغي، وغالبا ما كانت حجتهم حديث "تقتل عمارا–أي ابن ياسر–الفئة الباغية"[(٢)]، ومن المعروف أنه قتل في موقعة صفين وكان أحد الأيادي القوية التي ساندت الخليفة الرابع في جولاته القتالية[(٣)]، أما الملاحظة الثالثة فهي أن بعض الفقهاء قد تحدثوا عن نمطين للبغي قد يؤديان إلى مفهوم الحرابة أو قطع الطريق[(٤)]، وهذا يعني أنه من العسير أحيانا الفصل بين مفهوم البغي، وبين بعض المفاهيم الاخرى التي قد تتضمن بعض أعماله.

ويدخل في أشكال البغي:

١– البغي المبني على خطأ التأويل دون القيام بأعمال الحرابة، وهذا البغي هو الأصل عند بعض فقهاء السياسة الشرعية، ويقوم به "جماعة خرجوا على إمام العدل دون استباحة ما قد يستبيحه الخوارج من دماء وسبي ذراري المسلمين، لكنهم قد يتغلبون على أحد بلادهم–أو يعتزلون فيها–فإن لم يمتنعوا عن حق، ولم يخرجوا عن طاعة، لم يحاربوا ما أقاموا على ذلك، وأدوا الحقوق بموجبها"[(٥)]، ورأي بعض الفقهاء أن

(١) انظر: عبدالعزيز صقر، مرجع سابق، ص٣٨ ومابعدها.

(٢) انظر: الصنعاني، مرجع سابق، ج٣، ص٣٤٣، السرخسي، مرجع سابق، ج٢٤، ص٤٧، ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٠، ج٧، ص٢٧٦.

(٣) انظر: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص٣٧٨–٤٧٩.

(٤) انظر: ابن الهمام، مرجع سابق، ج٦، ص٩٩.

(٥) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٥٩.

على الحاكم كشف شبههم التي أوجبت خروجهم لأن الخليفة الرابع فعل ذلك بأهل حروراء من الخوارج قبل قتالهم، ولكن ليس ذلك واجبا "بل يستحب لإنهم كمن بلغتهم الدعوة لا تجب دعوتهم ثانيا، وتستحب"[1].

٢- البغي المؤدي إلى أعمال الحرابة، وهو البغي الصادر عن طائفة من البغاة، فقد اتفقوا على أنهم إنما يخرجون ابتغاء مصالح أو منافع دنيوية ذاتية، وأنهم إذا ما تعدوا تحقيق هذه المصالح أو تلك المنافع إلى إخافة الطريق، بما يؤدي إلى أخذ مال من لقوا، أو سفك الدماء هملا فقد صاروا قطاع طريق وهم ما لم يفعلوا ذلك في حكم البغاة[2]، ولكنهم اختلفوا في بعض الأمور، فمن ناحية رأى البعض "أنهم قد يخرجون على إمام الحق أو على من هو في السيرة مثلهم"[3]، ومن ناحية أخرى رأى بعضهم ضرورة أن يكون خروج البغاة بلا تأويل سواء كان لذلك لقوة تمنعهم أو لعدم وجودها أصلا[4]، حين لم يتكلم آخرون في مثل ذلك، ومن ناحية ثالثة، رأى بعضهم أنه يجب النظر بشأنهم "فإن قاموا باجتباء الأموال وتنفيذ الأحكام ولم ينصبوا لأنفسهم إماما، ولا قدموا عليهم زعيما، كان كل ما اجتبنوه من الأموال غصبا لا تبرأ منه ذمة، وكان كل ما نفذوه من الأحكام مردودا لا يثبت به حق، أما إن فعلوا ذلك وقد نصبوا لأنفسهم إماما اجتبوا بقوله رؤوس الأموال لا تبرأ منه ذمة، لم يتعرض لأحكامهم بالرد، ولا لما اجتبوا بالمطالبة وحوربوا في الحالين على سواء لينزعوا عن المباينة ويفيئوا إلى الطاعة"[5].

٣- بغي الخوارج على الأمة، وهذه الفرقة رغم اختلاف الفقهاء في تحديد أسلوب التعامل معها، إلا أن لها مكانة هامة في حديث البغي عندهم، ذلك أن الخبرة السياسية الإسلامية قد عانت من عنت هذه الفرقة في عصر الخلافة الراشدة-وبالذات في خلافة علي بن أبي طالب-الذي قتل غيلة وغدرا بيد أحدهم بعد حادثة التحكيم مع معاوية[6]، وحين يتخذ البغاة شكل الخوارج فإنهم إنما يتخذون طابعا مميزا عن غيرهم من البغاة[7]، إذ انهم يكفرون كل مرتكب للذنب، فكل من أتى ذنبا صغيرة أو كبيرة، هو كافر،

---

(١) انظر: ابن الهمام، مرجع سابق، ج٦، ص١٠٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ابن حزم، المحلي، مرجع سابق، ج٧، ص٩٣، ابن قدامة، مرجع سابق، ج١٠، ص٤٩.

(٣) انظر: ابن حزم، المحلي، مرجع سابق، ج٧، ص٩٧.

(٤) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج١٠، ص٤٩، ابن الهمام، مرجع سابق، ج٦، ص١٠٠.

(٥) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٥٩.

(٦)انظر: التفاصيل والمصادر في مصطفى منجود، مرجع سابق، ص٣٨٥ وما بعدها.

(٧)انظر: في طبيعة نشأة وفكر الخوارج: الشهرستاني، الملل والنحل، القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٩٧٦، ج١، ص١١٤ ومابعدها، البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، القاهرة: مكتبة صبيح، د.ت، ص٢٠ وما بعدها.

ومن منطقهم المغلوط-شرعا-أن الصحابة أمثال عثمان وعلي وطلحة والزبير ومعاوية، وكثير غيرهم، هم-افتراء وكذبا-كفار، وذلك تأويلهم الباطل.

كما أنهم يستحلون دماء المسلمين وسبي نسائهم وأموالهم إلا من خرج معهم، تعويلا على مالديهم من قوة، وماهم من منعة.

كذلك فالخوارج ينطبق عليهم-في رأي بعض الفقهاء-حديث "يخرج قوم في آخر الزمان أحداث الأسنان، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية فأينما لقيتهم فاقتلهم، فإن في قتلهم أجرين لمن قتلهم يوم القيامة"[1].

وفضلا على ذلك فإن بعض الفقهاء يكفرون الخوارج، ويدخلونهم في حكم المرتدين، ولهم في ذلك سند آخر في حديث أكثر تفصيلا جاء فيه "يخرج قوم يحقرون صلاتكم إلى صلاتهم، وصيامكم مع صيامهم، وأعمالكم مع أعمالهم، يقرءون القرآن لايجاوز حناجرهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية.."[2].

٤- البغي بين طائفتين من المؤمنين، وهو صورة من صورالبغي الجماعي داخل المجتمع المسلم، وهي مبنية على ماجاء في قولة تعالى **﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر ا لله. فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن ا لله يحب المقسطين﴾**[3]، وهذه الآية أصل في التعامل مع البغاة، وهي "قاعدة تشريعيةعملية لصيانة المجتمع المؤمن من الخصام والتفكك تحت النزوات والاندفاعات، تأتي تعقيبا على تبين خبر الفاسق-في آية قبلها-وعدم العجلة والاندفاع وراء الحمية والحماسة قبل التثبت و الاستيقان"[4].

٥- بغي الحاكم و استبداده، والواقع أن حديث الفقهاء عن بغي الحاكم يتسم بضيق المجال في التناول رغم أن الاتجاه القائل بعدم الخروج على الحاكم الظالم يعترف بصورة غير مباشرة بوجود مثل هذا البغي في الحاكم، خاصة وأن ا لله تعالى جعل المبدأ العام في الحكم أن لا يناله ظالم، أي باغ بتعديه حدود العدل "قال لاينال عهدي الظالمين"[5]، كما أن في بعض الأحاديث إشارة إلى نمط التعامل مع بغاة الحكام، مثل ماجاء في حديث "اسمعوا وأطيعوا فإنما عليهم ما حملوا، وعليكم ما حملتم"[6].

---

(١)انظر رواية البخاري في: فتح القدير، مرجع سابق، ج٦، ص١٠٠، وانظر رواية أخرى لابن حزم في المحلي، مرجع سابق، ج٧، ص٩٧.

(٢) انظر: رواية البخاري في ابن قدامة، مرجع سابق، ج١٠، ص٥٠.

(٣) الحجرات/ ٩.

(٤)انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج٦، ص٣٣٤٣.

(٥) البقرة/ ١٢٤.

(٦)انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٢، ص٢٣٦.

لكن نفرا آخر من الفقهاء، اتجهوا اتجاها آخر في الحديث عن بغي الحكام، وهو ما تزعمه فقهاء الخوارج، إذ ذهبوا إلى أن بغي الحاكم إنما يثبت عندما "يعطل الحدود ويتسلط على الرعية، ويفعل فيهم بهوى نفسه، ماشاء، فإذا ما استتيب-هكذا-يصر بجبروت وعناد على بغيه"[1]، وهنا فإن المسلك الطبيعي-وفق منطق هذا البعض-تجاه مثل هذا الحاكم هو أنه "يجوز لكل من قدر عليه قتله، ليريح الناس من ظلمه وفساده، فإن أمكن الاجتماع عليه من المسلمين كان ذلك أولى كما فعل المسلمون بعثمان بن عفان، فإن لم يكن جاز قتله غيلة، كما فعلوا في علي، ومعاوية، وعمرو بن العاص"[2].

ثالثا – البغي وأسلوب تهديد الأمن:

تكشف الأشكال السابقة للبغي عن بعض ما قد يكتنفه الحاكم من أساليب من شأنها تهديد أمن المجتمع المسلم ومن ذلك، أنه إذا كان بغي الحاكم عدوانا مباشرا، على هذا المجتمع كله باعتباره المسؤول الأول عن رعايته والقيام بما يصلحه، فإن بغي المحكوم-في أي صورة-هو عدوان غير مباشر على هذا المجتمع باعتبار أن الاعتداء على بعض أفراده، هو اعتداء عليه ذاته، لأن المجتمع المسلم مجتمع التكافل والجسد الواحد الذي يتأذى بما قد يصيب بعض أعضائه ومن هنا كانت مطالبة الحكام بالتزام الرفق والعدل ذلك لأنه "ليس من حلم أحب إلى الله ولا أعم نفعا من حلم إمام ورفقه، وأنه ليس جهل أبغض إلى الله ولا أعم ضررا من جهل إمام وخرقه، وأن من يطلب العافية فيمن بين ظهرانيه يتنزل الله عليه العافية"[3]، وكانت مطالبة المحكوم بالتزام الجماعة ووحدة الصف ذلك أن "من خرج من الطاعة، وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية، ومن قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة، أو يدعو إلى عصبة أو ينصر عصبة فقتل، فقتله جاهلية، ومن خرج على أمتي يضرب برها وفاجرها، ولا يتحاشى من مؤمنها ولا يفي لذي عهد عهده فليس مني ولست منه"[4].

كما أن البغي إذا صدر عن الحاكم أو عن المحكوم يحدث خللا في عقد البيعة من جانب واحد هو جانب الباغي، وإذا كان الحاكم لا يعدم-رغم بغيه-السند حين يلوي أعناق النصوص الشرعية كالاحتجاج ببعض الأحاديث التي تأمر بأداء الحقوق نحو الحكام وإن لم يؤدوا الذي عليهم، مثل حديث "ستكون بعدي أثره وأمور تنكرونها، قالوا يا رسول الله كيف تأمر من أدرك منا ذلك، قال تؤدون الحق الذي عليكم وتسألوا

---

(١) انظر: أبوعمر السالمي، العقد الثمين، القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٤، ج٣، ص٣٨٣.

(٢) انظر المرجع السابق.

(٣) من قول الخليفة الثاني، انظر: ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص، ١٣٦.

(٤) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٢، ص٢٣٨-٢٣٩.

ا لله الذي لكم"[1]، فإن المحكوم لا يعدم هو الآخر الحجة بأن يلوي أعناق نصوص شرعية أخرى كالاحتجاج بأحاديث الخروج على الحكام الظلمة، ومن ذلك حديث "على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر بمعصية، فلا سمع ولا طاعة"[2].

ومن ناحية ثالثة فإن البغي يظل الأصل فيه أنه لا يخرج من الملة خاصة ما كان محمودا منه بالمعنى السابق، إلا إذا كان مؤديا إلى ما يوجب ذلك، مثل ما يؤمن به بعض الخوارج، ولذلك فإنه لا يجوز لأحد حاكما أو محكوما تصنيف الناس بالباطل واتهام بعضهم بأنهم في عداد الخوارج إلا لأنهم من منطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر رأوا أعوجاجا في السياسات أو القرارات فأرادوا تقويمة، لأن ذلك قد يفتح الباب للعنف المتبادل، قال ابن حزم "أما من دعا إلى أمر بمعروف أو نهي عن المنكر، وإظهار القرآن والسنة، والحكم بالعدل، فليس باغيا، بل الباغي من خالفه"[3].

ثم إن الدخول في قضية التكفير مع الذين يفعلون فعل الخوارج ومن شاكلهم من بغاة العصر في بعض بلاد المسلمين قد يكون استنزافاً لطاقات الأمة المسلمة في جدل لا طائل من ورائه، في الوقت الذي قد يستفحل فيه خطرهم، هذا إن لم يكون ثمة نفع من الحوار معهم لإعادتهم إلى الحق، وإلا فالإسلام يصون دم الكافر قبل دعوته إلى الإسلام، وأولى به أن يصون ويحفظ حياة ودماء المسلم وإن تأول باطلا قبل أن يستأصل داء التكفير معه.

وأخيرا فإن أفعال البغي بما تؤدي إليه من تجاوزات لحدود العدل في علاقات ومعاملات بعض الفئات مع بعضها الآخر داخل المجتمع السياسي المسلم، لابد أن ترتد آثارها السيئة إلى القائمين عليها-أي على تلك الأفعال-فكأن مردود البغي لايشمل من بغى عليه فقط، بل والباغي أيضا، ﴿قل هو من عند أنفسكم﴾[4]، وقوله ﴿ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون﴾[5]، وقد جاء في الحديث "إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ثم أوفيكم إياها، فمن وجد خيرا فليحمد ا لله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه"[6].

---

(١) انظر: المرجع السابق، ج١٢، ص٢٣٢.

(٢)انظر: المرجع السابق، ج١٢، ص٢٢٦.

(٣) انظر: ابن حزم، المحلي، مرجع سابق، ج٨، ص٩٨.

(٤) آل عمران/ ١٦٥.

(٥)الأنعام/ ١٤٦.

(٦)انظر: النووي، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص٥٣، ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق، ص٢٠٩-٢١٠.

رابعا – بين البغي والحرابة في تهديد الأمن:

سوف تتضح أبعاد المقارنة بين كلا المفهومين بعد الحديث عن الحرابة، ولكن يكفي القول أنهما يتفقان في أن أفعالهما قد يأتي بها المسلم وغيره، وقد يستعان فيهما بغير المسلم سواء داخل بلاد المسلمين أو خارجها، ولذلك رتب الفقهاء بعض الأحكام على هذه الحالة، كما أنهما لا يخرجان من ملة الإسلام إلا في بعض الحالات خاصة حالة تحولهما إلى الردة، يضاف إلى ذلك أنهما قد يحويان بعض أعمال العنف تجاه الأمة أو بعض قطاعاتها.

ومن ناحية أخرى فإن المفهومين يختلفان في أن البغي قد يسع بتعريفه الواسع مفهوم الحرابة، وقد تتحول بعض أعماله إلى بعض أعمالها، كما أن البغي لا تحكمه عقوبة شرعية مقدرة، أما الحرابة فهي تستوجب عقوبة حد يسمى باسمها، وإن كان ذلك لا يحول دون تحول البغي -كما سبق- إلى ما يستوجب تطبيق عقوبة الحرابة، أو عقوبة الردة إذا ما انتقل إلى أعمال أي منهما، يضاف إلى ذلك أن أحكام البغي والحرابة رغم أنها مبنية على الشريعة، إلا أن الأصل في إيقاف البغي السعي إلى الإصلاح بين الباغي ومن بغى عليه، وإلا قوتل الباغي، أما الحرابة ففيها تطبيق لأحكام ليس فيها مصالحة- على مارتب الفقهاء- وبهذا المعنى فإن البغي قد لايستدعي إعمال عقوبة ما، إذا أدى الصلح إلى إيقافه، أما الجرابة فنظراً لأنها لا تخلو من عدوان فإنها لا تخلو من عقوبة.

المطلب الرابع

الحرابة أو قطع الطريق ونشر العنف داخل المجتمع السياسي

يعد قطع الطريق من أكثر صور تهديد الأمن تعددا في الأبعاد وتشابكا في العناصر المكونة لأفعاله، ذلك لأنه لا يأخذ نمطا واحدا في الحدوث وإنما قد تتدرج أفعاله لكي تصل إلى قمتها بالجمع بين الإخافة والقتل وسلب الأموال، ولذا كانت الحرابة أكثر صور تهديد الأمن قابلية للتطبيق على كثير من الأعمال التي تنطوي على درجة أو أخرى من درجات العنف الداخلي في كثير من بلاد المسلمين، خاصة أعمال السطو المسلح، والسرقات النهارية وحوادث الخطف، وحوادث الاعتداء على الآمنين ونهب الممتلكات العامة بأعمال العنف المسلح، وما شاكلها[1].

---

(١) انظر ما ذكره سيد سابق، مرجع سابق، ج٢، ص٣٩٣.

أولا – حقيقة الحرابة:

لفظ الحرابة مشتق من مادة حرب التي تعني في اللغة القتال، والتحريش والعصيان، والعداوة، وإثارة الفتنة، والسلب، كما أن الحرب نقيض السلم[1]، فكأن هذه المادة تتعلق بالأعمال التي من شأنها إحداث الأضرار والإيذاء والإفساد، بيد أن الفقهاء انطلقوا من قوله تعالى ﴿**إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض، ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الأخرة عذاب عظيم**﴾[2]، ليطلقوا اسم الحرابة على إحدى الجرائم التي يترتب على إتيانها إقامة أحد الحدود الشرعية وأحيانا يطلقون على هذه الجريمة "قطع الطريق" لأن أصل الحرابة "قطع الطريق بالخروج على المارة لأخذ المال على سبيل المغالبة على وجه يمنعهم من المرور فيه"[3]، ولذلك يسمى بعض الفقهاء الحرابة اسما آخر هو السرقة الكبرى على سبيل المجاز، وتمييزاً لها عن السرقة المطلقة المتبادر منها الأخذ حقيقة من الناس، والتي تستوجب حدا مستقلا هو حد السرقة[4].

بالمعنى السابق يمكن القول في حقيقة الحرابة كوجه أول أن أفعالها–من حيث هي اعتداء على أمن المجتمع المسلم، ومحاربة لأفراد حال التزامهم أحكام الإسلام إنما هي تحد وتطاول ومحاربة لله ولشريعته، لكنها ليست محاربة حقيقية بل هي مجازية، لأن الله سبحانه لا يحارب ولا يغالب.

ثم إن اختيار طريقها–كوجه ثان–هو اختيار لمنهج الإفساد في الحياة، حيث التعامل مع ماسخره الله للإنسان في الوجود على أنه متاع مباح، يجب تبديده والتصرف فيه، بما يحقق الأهواء والمصالح الوقتية، دون اعتبار لمقاصد الاستخلاف الشرعي، سواء بسفك الدماء، أو ترويع الآمنين، أو الترصد لهم، أو الاستيلاء على ما يملكون.

كذلك فإنها–كوجه ثالث–مفهوم ممتد المعاني وإن اختلفت أشكاله وكيفية وقوعه سواء من حيث الزمان، أو المكان، فحيث وقع قطع الطريق ووقع الفساد فقد وقعت الحرابة، وقد يكون لنزول آية الحرابة مناسبته وأسبابه، وموقفه، بيد أن الراجح عند كثير من المفسرين أن يقال إن الله أنزل هذه الآية على نبيه صلى الله عليه وسلم لمعرفة حكمه على من حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فسادا[5].

---

(١) انظر مادة حرب في: ابن منظور، مرجع سابق، ص٨١٥ وما بعدها.

(٢) المائدة/ ٣٣. وانظر في تأويل هذه الآية، الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج١٠، ص ٢٤٣ وما بعدها، القرطبي، مرجع سابق، ج٦، ص١٤٨-١٥٩.

(٣) انظر: الكاساني، مرجع سابق، ج٧، ص٩٠-٩١، ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣، ص٢١٨.

(٤) انظر: ابن نجيم، مرجع سابق، ج٥، ص٧٢ ومابعدها، ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣، ص٢١٨.

(٥) انظر ما أورده الطبري في أسباب نزول هذه الآية وعدم نسخها في تفسيره،مرجع سابق،ج١٠،ص٢٤٣

كما أنها كوجه رابع حين تمتد زمانيا ومكانيا تمتد أيضا تبعة ومسؤولية لتسع كل من أعان على أفعالها، فكل من باشر هذه الأفعال، وكل من تسبب فيها بالإعانة-أيا كان شكلها-فهو محارب لأن القطع يحصل بالكل كما في السرقة، ذلك أن من عادة قطع الطريق أن يباشره قوم وأن يعاون في تهيئته آخرون، فإذا لم تلحق المسؤولية كلا القومين لإقامة الحد عليهم جميعا لأدى ذلك إلى فتح الباب لقطع الطريق، وسد حكمه، وهو مالا يجوز[1].

وأخيرا فإن توجه فعل الحرابة إلى الله و رسوله يوحي بأن الاعتداء على القرآن والاعتداء على السنة الصحيحة يستويان من حيث إنهما في النهاية موجهين إلى الوحي المنزل، ومن ثم فحيثما وقع الاعتداء على الأمة بفعل الحرابة فيجب أن يقاس هذا الاعتداء بمدى خرقه لأحكام الوحي، سواء تكامل القرآن والسنة في إظهارها، أو انفرد أحدهما ببيانها و لم يذكرها الآخر[2].

ثانيا – شروط الحرابة:

تتنازع شروط الحرابة آراء متعددة، بل يكاد يكون أمرا مستقرا في هذا الشأن إيجاد أكثر من رأي واحد في كل شرط على حدة، ورغم ذلك يمكن الإشارة إلى أهم هذه الشروط في الآتي:

١- **التكليف**، إذ يشترط في المحارب أن يكون عاقلا بالغا لكي تقام عليه الحدود، فالصبي والمجنون لا يعتبر الواحد منهما محاربا مهما اشتركا في أعمال الحرابة[3]، غير أن بعض الفقهاء رأوا أن اشتراك أحدهما أو كليهما في هذه الأعمال إنما يسقط الحد على المشاركين فيها كما يسقطه الصبي أو المجنون، فما يسري على الجزء يسري على الكل لأنهم جميعا متضامنون في المسؤولية، وإن كان ذلك لا يمنع من معاقبة بقية المشاركين-دون الصبي أو المجنون-على ما ارتكبوا من أعمال غير الحرابة، أما البعض الآخر فرأوا أن إسقاط الحد عن الصبي والمجنون لا يعني إسقاطه عن بقية الذين اشتركوا في الإثم والعدوان، لأن الحد حق الله ولا يمكن التساهل فيه إلى الحد الذي ذهب إليه أصحاب الرأي الأول[4]، وهذا هو ما يميل إليه الباحث لأنه لو أخذ بالرأي الأول لفتح الباب لدرجة لا يمكن معها تطبيق الحد، فمادام وجود الصبي أو المجنون حائلا دون تطبيقه على

ومابعدها.

(١) انظر: الكاساني، مرجع سابق، ج٧، ص٩٠-٩١.

(٢)انظر ما أورده الكمال بن الهمام عن معنى محاربة الله ومحاربة رسوله، ومحاربة ولي أمر المسلمين في فعل الحرابة، في: فتح القدير، مرجع سابق، ج٥، ص٢٤٣.

(٣) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣، ص٢١٨، الكاساني، مرجع سابق، ج٧، ص٩١-٩٣.

(٤) انظر تفاصيل هذين الرأيين في : سيد سابق، مرجع سابق، ج٢، ص٣٩٥-٣٩٦.

غيرهم ممن شاركوا في أفعاله، فإن هؤلاء الغير لن يعجزوا عن الاستعانة بالصبي أو المجنون أو بكليهما في كل فعل إجرامي يحقق الحرابة، لإسقاط العقوبة عنهم بالتحايل الفاسد.

ويلحق بشرط التكليف أن يكون المكلفين من دار الإسلام مسلما، أو ذمياً، أما إذا كان مستأمنا، فذكر بعض الفقهاء أنه لاحد عليه لأن المستأمن لا يخاطب بأحكام الإسلام[1]، وذكر بعضهم أنها مسألة مختلف في حكمها[2]، كما يلحق بشرط التكليف أيضا استواء الرجل، والمرأة والعبد-مادام قادرين على حمل السلاح والمشاركة في التمرد والعصيان-غير أن بعض الفقهاء رفضوا إدخال المرأة في جملة المحاربين، واشترطوا أن يكون المحارب رجلا بالغا[3].

واذا كان صدور الحرابة عن الفرد أو الجماعة أمرا واردا، فإن بعض الفقهاء أوقفوا حكم الحرابة على الجماعة المكلفة دون الفرد وحجتهم أن "قطاع الطريق محاربون بالنص، والمحاربة عادة من قوم لهم منعة وشوكة يدفعون عن أنفسهم ويقوون على غيرهم بقوتهم، ولأن السبب هنا قطع الطريق، ولا ينقطع الطريق إلا بقوم لهم منعة"[4]، والباحث يرى-في ضوء فقه واقع المسلمين المعاش-أن يستوي الفرد والجماعة في الحرابة، بعد أن أكد هذا الفقه أن من المحاربين-في كثير من بلاد المسلمين-أفراد قد يكونون في إجرامهم أعتى وأشد خطراً من بعض الجماعات التي قد ترتكب أفعال الحرابة.

٢- **القوة والمنعة**، فيشترط في المحاربين أن تكون لهم منعة من سلاح وعتاد ويساعدهم على إتيان أفعال الحرابة، قال بذلك الفقهاء ويستوي في ذلك الفرد والجماعة إلا عند من حبس الحرابة على الجماعة فقط، فإن لم يكن معهم سلاح واعتمدوا على قوة الحجارة أو العصي، أو ما دون ذلك فهم محاربون عند بعض الفقهاء، وليسوا كذلك عند بعضهم الآخر[5]، حين رأى أبويوسف أنهم إن قاتلوا نهارا بسلاح يقام عليهم الحد، وإن خرجوا بخشب لهم لايقام عليهم، لأن السلاح لا يلبث فلا يلحق الغوث، والخشب يلبث، فالغوث يلحق، أما إن قاتلوا ليلا بسلاح أو بخشب يقام عليهم الحد، لأن الغوث قلما يلحق بالليل فيستوي فيه السلاح وغيره[6].

والذي يميل إليه الباحث هو أنه لاعبرة بنوع السلاح ولا بكثرته، وإنما العبرة بحدوث

---

(١) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣، ص٢١٨.

(٢) انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج٩، ص١٩٥.

(٣) انظر: الكاساني، مرجع سابق، ج٧، ٩١-٩٣.

(٤) انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج٩، ص١٩٥.

(٥) انظر تفاصيل ذلك في: ابن قدامة، مرجع سابق، ج١٠، ص٣٠٤، ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣، ص٢١٨، السرخسي، مرجع سابق، ج٩، ص١٩٥، الكاساني، مرجع سابق، ج٧، ص٩٠-٩١.

(٦) انظر : الكاساني، مرجع سابق، ج٧، ص٩٢، السرخسي، مرجع سابق، ج٩، ص٢٠١.

الحرابة خاصة "وأن الحجارة والعصي من جملة السلاح الذي قد يأتي على النفس والطرف، فأشبه في ايذائه الحديد الذي يصنع منه السلاح المعروف"[1].

٣- **النطاق المكاني**، فقد اشترط بعض الفقهاء أن يكون قطع الطريق في الصحراء وبعيداً عن العمران لأن ذلك أجدر أن يحقق الحرابة من حيث إن الصحراء تنقطع فيها الإغاثة أو المعاونة في رد المحاربين، أما في العمران - القرى والمدن - فقد تتيسر سبل الإغاثة والمعاونة بما قد يروع المحاربين، فيصيرون - في رأي ابن قدامة - مختلسين، والمختلس ليس بقاطع، ولا حد عليه في ذلك [2]، أما بعضهم الآخر فرأوا - وهو ما يؤيده الباحث - أن أفعال الحرابة متحققة، سواء وقعت في الصحراء أو غيرها، ذلك لأن الآية القرآنية لم تحدد مكاناً معيناً يتعين فيه وقوع الحرابة، ولأن أفعالها قد تكون أكثر ضررا، وأعظم آثارا [3] ، فضلاً على ما في ذلك من جراءة وتحد وجسارة في الإيذاء دون اهتمام، لا بآدمية الإنسان ولا بحرماته، ولا بحرمة الممتلكات العامة التي تحقق مصالح عامة للمسلمين.

٤ - **الجهر بالحرابة**، فقد اشترط الأحناف والشافعية والحنابلة أن يكون الخروج لقطع الطريق جهراً، بأن يأخذ المحاربون المال قهراً وبصورة علنية، فإن أخذوه مختفين فهم في مقام السراق، وإن اختطفوا المال وهربوا به فهم منتهبون، لا قطع عليهم، وكذلك إن خرج الواحد والاثنان على آخر قافلة فاستلبوا منها شيئا فليسوا بمحاربين كذلك، لأنهم لا يرجعون إلى منعة وقوة، أما إن خرجوا على عدد يسير فقهروهم فهم قطاع طريق [4]، وقد خالف في ذلك المالكية والظاهرية، ولذلك رأى بعض المالكية "أن الحرابة عامة في المصر والقفر، وإن كان بعضها أفحش من بعض، ولكن اسم الحرابة يتناولها، ومعنى الحرابة موجود فيها، ولو خرج بعصى في المصر يقتل بالسيف ويؤخذ فيه بأشد من ذلك لا بأيسره، فإنه سلب غيله، وفعل الغيلة أقبح من فعل المجاهرة، ولذلك دخل العفو في قتل المجاهرة فكان حرابة، فتحرر أن قطع السبيل موجب للقتل[5].

وقد أضاف بعض الفقهاء شروطاً أخرى بعضها يتعلق من ناحية بالعلاقة بين قاطع الطريق والمقطوع عليه، فذكروا أنه يجب أن يكون القاطع أجنبيا عن المقطوع عليه، فلا

---

(١) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج١، ص٣٠٤.

(٢) انظر: المرجع السابق، جـ ١٠، ص ٣٠٣ن ابن نجيم، مرجع سابق، جـ٥، ص ٧٢.

(٣) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٣٠٣، ابن عابدين، مرجع سابق، جـ ٣ن ص ٢١٨ن وانظر مجملا للآراء التي قيلت في حكم المكان الذي تقع فيه الحرابة: الشوكاني، نيل الأوطار مرجع سابق، جـ ٧ ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٤) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٣٠٤.

(٥) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٥٩٥.

يكون في القاطع ذو رحم محرم من أحد من المقطوع عليهم، فإن كان فلا يجب الحد لأن بينهما تبسطا في المال، والحرز، لوجود الإذن بالتناوب عادة، وهو في هذه الحالة إنما يعتبر قد أخذ مالاً لم يحرزه عن الحرز، المبني في الحضر، ولا السلطان الجاري في السفر[1]، وبعض الشروط يرتبط من ناحية ثانية بالمال المقطوع له، فذكروا أنه يجب أن تكون اليد عليه صحيحة، بأن كانت يد ملك أو يد أمانة، فإن لم تكن اليد صحيحة كيد السارق لا حد على القاطع كما لا حد على السارق[2].

ثالثاً : الحرابة وأشكال تهديد الأمن :

لقد تحدث الفقهاء عن أنماط الممارسات التي يأتيها المحاربون ولا يعدو كل نمط منها أن يكون شكلاً من أشكال تهديد أمن المجتمع المسلم، وسوف يتم التعرض لكل منها بما يكشف عن بعض دلالاتها السياسية :

١ - الإرهاب والتخويف، ويحدث هذا الشكل عندما يكون المقصد الأساسي للمحاربين هو إخافة المارة وترويعهم دون الاعتداء على أرواحهم وممتلكاتهم، ويتحقق تهديد الأمن في هذه الحالة من ناحيتين، الأولى ناحية الإعتداء على سنة الله في خلقه، والقاضية بكفالة الأمن والطمأنينة، والسكينة في الحياة لمن التزم شريعة الإسلام، والناحية الثانية ناحية تحويل مفهوم الإرهاب في المفهوم الإسلامي عن وجهته الحقيقية، فبدلاً من أن يتجه إلى كل عدو للإسلام وللمسلمين يعمد إلى توجيهه إلى المجتمع المسلم نفسه.

٢ - أخذ الأموال و الاعتداء عليها، وهذا الشكل بمثابة الاعتداء على أحد مقاصد الشريعة في حفظ الأموال، وإذا كانت هذه الأموال مما استخلف فيه البشر **﴿آمنوا بالله ورسوله وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾**[3]، استخلاف وكالة أو نيابة، فلا ينبغي التصرف فيها بما لا يوافق إرادة المالك الحقيقي، وإلا فهو تصرف وعدوان، وإفساد، سواء كان هذا التصرف بالتبديد وسوء الإنفاق، أو كان بالسلب والنهب والغدر كما يحدث في الحرابة، لأن التصرف في كلا الحالين لا يخرج عن كونه سفها، يجب الأخذ على يد المتسبب فيه **﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما﴾**[4].

٣ - التصفية الجسدية والقتل، وهذا الشكل بدوره يمثل اعتداء على مقصد الشريعة في حفظ النفوس، لأن حرمة دم المسلم ثابتة **﴿ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا**

---

(١) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق،جـ ٣، ص ٢١٨، الكاساني، مرجع سابق، جـ ٧، ص ٩١ - ٩٣.

(٢) انظر: الكاساني، مرجع سابق،جـ ٧، ص ٩١ - ٩٣، وقد ذكر ابن عابدين ضرورة توافر شرط النصاب في المال المسروق، دون تحديد مقداره مباشرة، انظر حاشيته، مرجع سابقن جـ ٣، ص ٢١٩.

(٣)الحديد / ٧.

(٤) النساء / ٥.

باالحق﴾ [1]، وعليه فإن من يسلب المسلم روحه فقد حارب ا لله ورسوله، إما من حيث التعدي على مالك الأرواح، والأجساد، أو من حيث ادعاء الحق في الإحياء والإماتة من دون ا لله تعالى، أو من حيث تفريغ المجتمع المسلم من أكرم عناصره الفعالة في الحياة، أو من حيث سلب الحياة في غير مقصده الشرعي.

٤ - الجمع في تهديد الأمن بين القتل وسلب الأموال، وهو ما يمثل اعتداء على اثنين من مقاصد الشريعة في وقت واحد، حفظ النفس وحفظ الأموال، ولذلك شدد بعض الفقهاء العقوبة على فعل الحرابة في هذا الشكل [2]، ذلك أن النفس والمال في ميزان الإسلام من وسائل المجتمع المسلم في التجارة مع ا لله لإعلاء شريعته في الأرض﴿**إن ا لله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل ا لله فيقتلون ويقتلون**﴾ [3]، وحين يراد للمجتمع المسلم - بقطع الطريق قتلا ونهبا للأموال - أن يفقد أهم أسس تجارته مع ا لله، فقد أريد له في ذات الوقت أن تتعطل حركته الاستخلاقية في إعمار الأرض والإصلاح فيها داخليا، وفي الجهاد لنشر الدعوة خارجيا.

رابعاً : بين آثار الحرابة والردة في تهديد الأمن :

تتفق الحرابة والردة في عدة أمور من أهمها أن كلتيهما تشكل خروجا على التعاليم المنزلة، وإن كانت الردة خروجا على مقصد الشريعة في حفظ الدين، فإن الحرابة قدتشكل خروجا على بقية المقاصد - في حفظ النفس وحفظ العقل، وحفظ العرض، وحفظ المال - أو على بعضها، كما أن كتليهما قد يأتي بها فرد واحد وقد يتسع عدد المشاركين فيها، وإذا كان سهلا نسبيا التعامل مع الحركة الفردية في كلتيهما، فقد تتضاعف المسؤولية، وتعظم أعباؤها في التعامل مع الحركة الجماعية فيهما، ثم إن المشارك في أي منهما - ينتمي أساسا إلى دار الإسلام، فالمرتد ينتمي إليها بحكم حالته قبل الردة، فمن ظل على ردته فقد سقط عنه هذا الانتماء لسقوط الإسلام عنه، إلا أن يحبس للاستتابة فيعود إلى إسلامه، والمحارب ينتمي إليها بحكم إسلامه أو بحكم ذمته، وفضلاً على ذلك فلكلتيهما عقوبة مقدرة شرعا، وإن تعددت أنماط هذه العقوبة في الحرابة، بتعدد أنماط أفعالها.

لكن من جهة أخرى فإن الحرابة والردة تختلفان في أن الردة خروج على مثالية الإسلام بمجرد إظهار كلمة الكفر وتبديل الدين، وإن لم يتحول ذلك إلى حركة وخروج على الجماعة السياسية، أما الحرابة فلا يكفي فيها الإعلان أو التصريح بالإقدام

---

(١)الفرقان / ٦٨، وكذلك قوله تعالى ﴿**إن الذين يكفرون بآيات ا لله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم**﴾ آل عمران / ٢١.

(٢) رغم اختلافهم في أحكام الحرابة، كما سيرد لاحقا.

(٣) التوبة / ١١١.

عليها، عكس الردة. والمجاهرة التي افترضها الفقهاء في عمل المحارب هي مجاهرة فعل لا مجاهرة إعلان بالإقدام عليه، ومن ثم فإن الخروج على المثالية في الحرابة قد لا يعني التنصل منها كما في الردة، فقد يكون المحارب متأولاً، وقد يكون جاهلا بحكم الشريعة في فعله، وفوق ذلك فإن الردة - بالمعنى السابق - قد لا تنطوي على فعل مادي بالضرورة، لأنها تحول من مبدأ التوحيد إلى مبدأ الكفر، لكنها قد تتحول إلى حركة حين تحاول فرض منطقها على الجماعة السياسية، كما حدث في صدر الإسلام، أما الحرابة فهي بطبيعتها تنطوي على فعل إيجابي، ومن هنا كان حديث بعض الفقهاء ضرورة توافر شروط القوة والمنعة في المحارب، وكذلك فإن الردة لا يتصور صدورها إلا عن مسلم، أما غير المسلم فالكفر كله ملة واحدة، أما الحرابة فقد يأتي بها المسلم وغيره، ولذلك تختلف طبيعة العقوبة في كلتا الجريمتين، لتصير القتل إذا لم تفلح الاستتابة في حالة الردة، ولتصير على مراتب مختلفة في حالة الحرابة، ويضاف إلى ذلك أن جريمة الردة قد لا تتعدى إلا المرتد نفسه، إلا أن يفتن غيره فيرتد معه كما فعل رؤساء الردة في صدر الإسلام، أما الحرابة فهي بذاتها تتعدى غير القاطع لتشمل المقطوع عليه، والمقطوع له، والمقطوع فيه، ومن ثم فإن آثارها تشمل كل هذه الأطراف، بالإيذاء، والأضرار، بما فيهم القاطع لتوقيع الحد عليه تطهيرا للمجتمع من أمثاله.

المطلب الخامس

النفاق وتلوين السلوك داخل المجتمع السياسي

وهو من أخطر معاول الهدم في جدار أمن المجتمع المسلم، خاصة وأنه علاقة باطنية بين من يأتيه وبين الله، لأن الظاهر قد لا يدل عليه، ولذلك قد يصعب كشف أصحابه ما لم يصاحب سلوكياتهم ما يدل عليها، ولذلك احتل الحديث عن النفاق والمنافقين في الأصول المنزلة ركنا هاما، والتي ما فتئت تحذر من أدوارهم، وتدعو إلى اليقظة لكل فعالهم وإن ادعوا الإيمان [١].

أولاً : حقيقة النفاق :

لفظ النفاق مشتق من مادة نفق، التي تحمل معاني النفاذ، والمضي، والوفاة، والنقصان، والصرف عن الشيء والانقطاع[٢]، وجماع هذه المعاني الدخول في الشيء ثم الخروج منه، لأن أصل النفق هو سرب في الأرض يدخل فيه ويخرج منه، وسمي المنافق منافقا اشتقاقا من هذا المعني، فصار كأحد الحيوانات – اليربوع – الذي يدخل في جحره من باب ليخرج من باب آخر فكأن المنافق قد اكتسب هذا الاسم لأنه يدخل في شرع الإسلام من باب ويخرج منه من باب آخر، وقد قال ابن منظور "وهو – أي المنافق – اسم إسلامي لم تعرفه العرب بالمعني المخصوص به، وهو الذي يستر كفره ويظهر إيمانه، وإن كان أصله – نفق – معروفا في اللغة" [٣]، ولذلك يصف القرآن المنافق بالتردد في قوله تعالى **﴿ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون﴾** [٤].

وإذا كانت حقيقة النفاق هي إخفاء الكفر وإظهار الإيمان فمعني ذلك من ناحية أن النفاق هو أقرب تحديات المجتمع المسلم إلى الردة من حيث صعوبة معرفته دون سلوكيات تدل عليه، ومن حيث اعتباره مرتبطا بالنوايا والضمير الذاتي مما لا يعلمه إلا الله وحده ويكون غيبا على بقية المسلمين، أكثر من ذلك فإن الردة قد تتستر في ثوب النفاق، فإذا بها – إذا استشرت وهي على صورة – كالداء المستشرى في أنحاء الجسد

---

(١) يراجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن لأحمد فؤاد عبدالباقي – مادة نفق – لمعرفة السور و الآيات القرآنية التي ذكرت النفاق ومشتقاته، انظر ص ٧١٥ – ٧١٧.

(٢) انظر ماده نفق في : ابن منظور، مرجع سابقن ص ٤٠٧ – ٤٠٩.

(٣)انظر : ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٥٠٩، وانظر أيضا في تعريف النفاق: إبراهيم علي سالم، النفاق والمنافقون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ودور اليهود، القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٩ن ص ١ وما بعدها.

(٤) المنافقون / ٣.

السياسي كله، إلا إذا أتى المنافق ما يؤكد ردته، عندها يخضع لأحكامها، فإذا علم نفاقه خضع لأحكام التعزير غير المقدرة، والمبنية على قوله تعالى ﴿**يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير**﴾ (١).

وإن النفاق من ناحية ثانية – من حيث التقلب بين الإيمان والكفر – هو تجسيد لعدمالحسم في التعامل مع المواقف التي يفرضها الواقع المعاش والتي تتطلب ذاتية في الراي واستقلالا في القرار والقدرة على تحمل تبعاته، لأن النفاق لا يأتي إلا بعدم وضوح الرؤية لصاحبه، ﴿**وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسندة، يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم ا لله أنى يؤفكون**﴾ (٢)، وإذا به يصدر أيضاً من تردد ﴿**مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ومن يضلل ا لله فلن تجد له سبيلاً**﴾ (٣)، ولذلك جاء في الحديث "مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين تعير إلى هذه مرة وإلى هذه مرة" (٤).

كما أن النفاق من ناحية ثالثة هو موقف ضعف، فلا يصدر التردد بالمعنى السابق إلا عن ضعيف، فهو ضعيف في الإصرار على تأييد الحق في مواجهة الباطل كقوله تعالى ﴿**وإذا أنزلت سورة أن آمنوا با لله وجاهدوا مع رسوله استأذنك أولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين**﴾ (٥)، وهوضعيف ثانيا لأنه لا يستطيع عرض حجته والدليل على ثبات موقفه لعدم فقهه حقائق الأمور ﴿**فهم لا يفقهون**﴾، وهو ضعيف ثالثا لأنه لا يستطيع التعامل إلا بالخداع، ﴿**يخادعون ا لله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون**﴾ (٦)، وهو ضعيف رابعا لأنه يحذر أن تكشف طويته وما يستبطن من الكفر وفساد النية ﴿**يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم**﴾ (٧)، إلا من تراجع إلى الحق وتاب من نفاقه (٨)، كذلك فإن النفاق تأكيد للتناقض والقلق وسيطرة الازدواجية في اتخاذ القرارات وصناعتها وتنفيذها، وهذه الازدواجية توقع المنافق في اسر استمراء الإبقاء على موقفين – قد يكونا حصيلة المؤثرات البيئية والوراثية التي نشأ فيها – أولهما موقف يبدو فيه وجهة المزيف لقناعته أن ذلك قد يحميه

---

(١) التوبة / ٧٣.

(٢) المنافقون / ٤.

(٣) النساء / ١٤٣.

(٤) انظر صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ ١٧، ص ١٢٨.

(٥) التوبة / ٨٦.

(٦) البقرة / ٩.

(٧) التوبة / ٦٤.

(٨) وذلك ما يؤكده قوله تعالى ﴿إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا با لله وأخلصوا دينهم لله فأولئك مع المؤمنين وسوف يؤت ا لله المؤمنين أجرا عظيما﴾، النساء ١٤٦.

من كشف حقيقته أمام الآخرين، والثاني يظهر فيه وجهه الحقيقي، لقناعته أنه قد أصبح آمنا بنأيه عمن يخشاهم [١].

كما أن النفاق أخيراً - وبناء على كل ما سبق - استبداد روح الإمعية في المنافق، ألم يقل الله في شأن المنافقين ﴿مذبذبين بين ذلك﴾، وذكر الحديث أنه "كالشاة العائرة"، فهو مع أهل الإيمان مرة، ومع أهل الكفر مرة، لأنه يدرك أن إمعيته تحقيقا لمصالحه الخاصة، مهما علم أن الإسلام الذي يظهر الإذعان له يقول لا يكون أحدهم إمعة[٢].

ثانيا : أهم خصال النفاق :

لا يعدو الحديث عن خصال النفاق إلا مقدمة لازمة للحديث عن أثره في إفساد الأمن، وليس الهدف هنا حصر كل هذه الخصال، خاصة وأن الأصول المنزلة أفاضت كثيراً في ذكر هذه الخصائص بما يجعل عملية الحصر عسيرة الإمكان، إن لم تكن مستحيلة [٣]، وبصفة عامة يمكن القول إن من خصال النفاق أعمال الخديعة والإفساد وإلقاء التهم بالباطل **﴿يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون، وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون، ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون، وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا أنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون﴾** [٤].

ومن خصاله الاسترسال في الضلال والغي، وعدم التراجع عن الباطل **﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين. مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون. صم بكم عمي فهم لا يرجعون﴾** [٥].

ومن خصاله الغل، والحقد، والضغينة **﴿إن تصبك حسنة تسؤهم وإن تصبك مصيبة يقولوا قد أخذنا أمرنا من قبل. ويتولوا وهم فرحون﴾**[٦].

ومن خصاله الحث على فعل المفاسد والمنكرات، والتواصي بها **﴿المنافقون**

---

(١) انظر : د. عمادالدين خليل، دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ٣٦٣.

(٢) انظر :ابن الديبع، مرجع سابق، جـ ٤ن ص ٤٦٨.

(٣) انظر في خصال النفاق : ابن قيم الجوزية، صفات المنافقين، القاهرة: المكتبة القيمية، ١٩٧٩، ص ٩ وما بعدها، وانظر أيضاً: إبراهيم علي سالم، مرجع سابق، ص ٢٩٢ وما بعدها، ص ٣٥٩ وما بعدها.

(٤) البقرة / ٩ - ١٣.

(٥) البقرة / ١٦ - ١٩.

(٦) التوبة / ٥٠.

والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم نسوا ا لله فنسيهم. إن المنافقين هم الفاسقون﴾ [1].

ومن خصاله الصد عن سبيل ا لله **﴿اتخذوا أيمانهم جنة فصدوا عن سبيل ا لله إنهم ساء ما كانوا يعملون﴾** [2]، والاستكبار في الأرض **﴿وإذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول ا لله لووا رؤوسهم ورأيتهم يصدون وهم مستكبرون﴾** [3].

ومن خصاله الكذب ونقض العهد والخيانة والفجور، ففي الحديث "آية المنافق ثلاث، إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا أؤتمن خان" [4]، وفي آخر "أربع من كن فيه كان منافقا خالصا، ومن كانت فيه خصلة منها كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها، إذا أؤتمن خان، وإذا حدث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر"[5]، وورد في حديث ثالث "إن للمنافقين علامات يعرفون بها، تحيتهم لعنة، وطعامهن نهبة، وغنيمتهم غلول، ولا يقربون المساجد إلا هجرا، ولا يأتون الصلاة إلا دبرا، مستكبرين، لا يألفون، ولا يؤلفون، خشب بالليل، صخب بالنهار" [6].

ثالثاً : أهم أنماط النفاق المفسدة للأمن :

تتعدد أنماط النفاق التي تفسد أمن المجتمع المسلم بتعدد مواقفه، والإصرار على الانغراس في مضادات القيم المتسبطنة داخله، ومن هذه الأنماط :

١ - النفاق في الدين، وهو أخطر أنماط النفاق، ونظراً لأنه الأصل في حقيقة النفاق في الإسلام، فإنه يستغرق الأنماط الأخرى له، ومثل هذا النفاق يصرف أمور الدين - أوامره ونواهيه - في وجوه الباطل بما لا يخدم مقاصد الشريعة تعويلا على مجرد التلفظ بكلمة التوحيد دون التمكين لها بما يضبط الفكر والحركة، **﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول ا لله. وا لله يعلم أنك لرسوله وا لله يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾**[7].

٢ - النفاق في التعامل مع الحكام، حيث توسط وتدخل من لا خلق له ولا دين بين الحاكم والمحكوم بتزييف الحقائق، وتضخيم الأباطيل بينهما، لا لشيء إلا لإرادة المصلحة

---

(١) التوبة / ٦٧.

(٢)المنافقون / ١.

(٣) المنافقون / ٥.

(٤) انظر : ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، جـ ١، ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٥) انظر المرجع السابق.

(٦) انظر مسند أحمد، مرجع سابق، جـ ٢، ص

(٧) المنافقون / ١.

الخاصة، وإبقاء الفتنة بين المسلمين، وقد قيل لابن عمر "إنـا ندخـل علـى أمرائنـا فنقـول القول فإذا خرجنا قلنا غيره، فقال كنا نعد هـذا علـى عهـد رسـول ا لله صلـى ا لله عليـه وسلم النفاق [(١)]، ويزداد الأمر سوءاً إذا قرب الحاكم مثل هؤلاء المنافقين، يقـول الشيخ محمد عبده "إن معاشرة الرئيس من إمام، وملك، وأمير لمنافقي قومـه بمثـل مـا يعاشـر بـه المخلصين منهم، فيه توطين لأنفسهم على النفاق وحمل لغيرهم على الشقاق .. فإن هذه المعاملة مفسدة لأخلاق الدهماء ومثيرة لحفاظ المخلصين الفضـلاء، وكـم أفسـدت علـى الملوك الجاهلين أمرهم، وكانت سببا لضياع ملكهم" [(٢)].

٣ – النفاق في التعامل مع المحكومين، وهو نفاق الحكام الذين لا يقومون على أمـور المحكومين بما يصلحهم بمقتضى السياسة الشـرعية، وإنمـا ينتهجـون نهـج المنـافقين حيث تناقض القول مع العمل [(٣)]، وتزييف الواقع، فلا يقبلون من الرعية إلا نفاقا مثل نفـاقهم، وغشا مثل غشهم، ولذلك تتعدد مجالات هذا النفاق،فهم منافقون لأنفسـهم، ومنـافقون لرعيتهم، ومنافقون للعلماء حولهم، ولذلك سماهم بعض الصحابـة الأئمـة المضلـين، وقـد روى "أن عمر بن الخطاب سأل أحد الصحابة : ما أخوف شيء تخافـه علـى أمـة محمـد صلى ا لله عليـه وسـلم ، قـال: أئمـة مضلـون. قـال عمـر : صدقـت قـد أسـر ذلـك إلي وأعلمنيه رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم" [(٤)].

٤ – النفاق في العلم، وهو نفاق الذين استأمنهم ا لله على حفظ دينه فإذا بهم يقلبون رسالة العلم الذي يحملونه ويلوون حقائقه ابتغاء مرضاة حاكم أو منصب أو عرض زائل في الدنيا [(٥)]، إنهم الذين تعلموا – أو يتعلمون – العلم لغير وجه ا لله، ليضيفوا إلى آفات العلم [(٦)]، آفة النفاق فيه، وقد جـاء في الحديـث "مـن طلـب العلـم ليجـاري بـه العلمـاء ويماري به السفهاء ويصرف به وجوه الناس إليه أدخله ا لله النار" [(٧)].

---

(١) انظر :مسند أحمد، مرجع سابق، جـ٢ن ص ١٠٥.

(٢) انظر : تفسير المنار، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٦٣٨.

(٣) يعد مكيافيللي من رواد الفكر اليساسي الذين دافعوا عن وجود النفـاق في الحكـم، انظر التفـاصيل في د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي، مرجع سابقن جص ٣١٢.

(٤) انظر مسند أحمد، مرجع سابق، جـ ٢ن ص ٤٢.

(٥) انظر في تفاصيل النفاق لطلب الدنيا، الشوكاني، طلب العلم وطبقات المتعلمين، مرجـع سـابق ص١٣٢-١٥٣.

(٦) ومنها آفات كتم العلم، والقول علـى ا لله بغير علـم، والدعـوى في العلـم والقـرآن، والإذلال أهـل العلـم للعلم، وفقد الخشية فيه، والكبر العجب، والمراء والمخاصمة والجدال، والنسيان، والغرور، والتعصب والتسـرع في الفتوى والتحاسد والحقد، انظر تفاصيل ذلك في :محمد بـن سـعيد رسـلان، مرجـع سـابق، ص ١٥٦ ومـا بعدها.

(٧) انظر ابن الديبع، مرجع سابق، جـ ٢، ص ١١١.

٥ – النفاق في التعامل مع المسلمين جميعا، وهو النفاق الذي يهدف إلى الوقيعة بين المسلم وأخيه المسلم، لكي تتأصل بينهما العداوة والبغضاء، وفي الحديث "تجد شرار الناس يوم القيامة عند الله ذا الوجهين الذين يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه"(١)، وفي الحديث الآخر "يكون في آخر الزمان رجال يختلون الدين بالدنيا. يلبسون للناس جلود الضأن من اللين، ألسنتهم أحلى من العسل، وقلوبهم قلوب الذئاب، يقول الله تعالى أبي يغترون؟ أم علي يجترئون، في حلفت لأبعثن على أولئك منهم فتنة تذر الحليم فيهم حيرانا" (٢).

النفاق وتهديد الأمن

النفاق فضلا على ما فيه من خصال، وما يحويه من حقائق يؤدي إلى تمزيق وحدة المسلمين، وقد علق بعض الفقهاء على حديث "تجد شرار الناس يوم القيامة .."، الحديث بقوله "إن المنافق هو الذي يأتي كل طائفة يرضيها. فيظهر لها أنه منها ومخالف لضدها.. وصنيعة نفاق، ومحض كذب، وخداع، وتحيل على الاطلاع على آراء الطائفتين، وهي مداهنة محرمة" (٣)، ولقد مارس النفاق دوره التخريبي لإفساد علاقات المسلمين في صدر الإسلام، لما زكى ابن سلول راس النفاق نار الحمية بين المهاجرين والأنصار حتى كاد القتال ينشب بينهم إلى أن تدخل الرسول صلى الله عليه وسلم، فقوض الفتنة، ونزل القرآن يفضح صنيع المنافقين (٤).

كما أن النفاق والأمن لا يلتقيان في هدف أو منهج للحياة، فالحديث يقول "ما ينبغي لذي الوجهين أن يكون أمينا"، وقد جاء في خصال المنافق أنه "إذا اؤتمن خان، ولقد أمَّن الرسول صلى الله عليه وسلم المنافقين فلم يراعوا لذلك عهدا، بل حاولوا مرارا تدبير المكائد له وللمسلمين، وفي عودته من غزوة تبوك دبر بعضهم محاولة لقتله، فلماكشفت محاولتهم، رفض قتلهم (٥).

كذلك فإن المنافقين جرت سنة الله فيهن أن لا يقفوا في المواطن التي تجب نصرة المسلمين فيها إلا موقف المخذل والمثبط للعزيمة ﴿**لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم والله عليم بالظالمين. لقد ابتغوا**

---

(١) انظر : ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابقن جـ ٢٢، ص ٢٢٦.

(٢) انظر علاء الدين علي المتقي، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٢٠١، ابن الديبع، مرجع سابق، جـ ٢، ص ١١١ - ١١٢.

(٣) انظر: ابن حجر ، مرجع سابق، جـ ٢٢، ص ٢٢٦.

(٤) وذلك في الآية الثامنة من سورة المؤمنون، انظر تفسيرابن كثير، مرجع سابقن جـ ٤ن ص ٣٦٩وما بعدها، وانظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ٣، ص ١٩٣ - ١٩٤.

(٥) انظر: د. عمادالدين خليل، دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ٣٦٨.

الفتنة من قبل وقلبوا لك الأمور حتى جاء الحق وظهر أمر ا لله وهم كارهون﴾[1]، وقد تعرض ابن عمر لدورهم السلبي في الجهاد فذكر أنهم - في عصر النبوة - "إذ كانوا عند مواطن القتال كانوا مع الآخر للآخر، والخاذل للخاذل، واعتصموا برؤوس الجبال ينظرون ما يصنع الناس، فإذا فتح ا لله للمسلمين كانوا أشدهم تخاطبا بالكذب، فإذا قدروا على الغلول اجترؤا فيه على ا لله، وحدثهم الشيطان أنها غنيمة، وإن أصابهم رخاء بطروا وإن أصابهم حبس فتنهم الشيطان، وليس لهم من أجر المسلمين شيء" [2]، ولذلك ذهب الإمام الشافعي إلى أنه "لا يحل لإمام المسلمين أن يدعو أحداً منهم - أي من المنافقين - للغزو معه ولو غزا معه لم يكن له أن يسهم له ولا يرضخ، لأنه ممن منع ا لله عز وجل أن يغزو للمسلمين" [3].

وأيضاً فإن المنافقين هم أحرص فئات المجتمع السياسي على مخالفة كل عدو للمسلمين دون إدراك لعواقب ذلك، إلا ما يلحق الأذى بالمسلمين، ولذلك وصفهم ا لله تعالى بقوله **﴿الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أيبتغون عندهم العزة فإن العزة لله جميعا﴾** [4]، وقد تحالف المنافقون في صدر الإسلام مع مشركي مكة وتبادلوا الكتاب تأكيدا لهذا التحالف[5]، وتحالفوا مع اليهود، مما شجعهم على الأذى الشديد والاستمرار في الكيد والدس للمسلمين [6].

ثم إن المنافقين لا يتورعون عن إثارة الشائعات الخبيثة بين المسلمين، فما دام شأنهم قائم على الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف، فذلك وضع طبيعي بالنسبة لهم وكذلك كان دينهم في صدر الإسلام، فقد أشاعوا روح الهزيمة بعد غزوة أحد، ونشروا الكذب عن حادث الافك ليشككوا المسلمين في نقاء بيت النبوة وطهارته، وأشاعوا الباطل حول مسجدهم مسجد الضرار ليحولوا المسلمين عن وجهتهم، ولكن قوة المجتمع المسلم وحكمة النبي صلى ا لله عليه وسلم - وفوق ذلك وقبله نزول الوحي - كشفاً لتآمرهم، وفساد نواياهم وتحذيرا من مخططاتهم كل ذلك كان له أثره في تقويض ما أرادوا[7].

---

(١) التوبة / ٤٧ - ٤٨.

(٢) النظر: علاءالدين علي المتقي، مرجع سابق، جـ ٤، ص ٤٥١ - ٤٥٢.

(٣) انظر: الشافعي، الأم، مرجع سابق، جـ ٤، المجلد الثاني، ص ١٦٦.

(٤) النساء / ١٣٩..

(٥) انظر: كتاب المشركين إلى زعيم المنافقين في عصر النبوة ابن سلول، في د. محمد حميدا لله، مجموعة الوثائق، مرجع سابقن ص ٤٨.

(٦) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ ٦، ص ٣٥٧٣.

(٧) انظر: د. عمادالدين خليل،دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ٣٦٣ وما بعدها، وانظر أيضا: ابن قيم الجوزية في صفات المنافقين، مرجع سابق، ص ١٠ - ٢٩.

المطلب السادس

تهديد الأمن وممارسات غير المسلمين

قد يأتي تهديد أمن المسلمين داخل ديارهم ممن قد سمحوا لهم بالإقامة بينهم سواء من الذين عقدوا لهم عقود الذمة، من أهل الكتاب، أو من الذين عقدوا لهم عقود الأمان، من غير المشركين.

أولاً : حقيقة هذا التهديد :

وتنبع هذه الحقيقة من حدوث خلل في الالتزامات المتبادلة بين الذميين والمستأمنين - كل على حدة - وبين المسلمين، أساسه، نقض بعض - أو كل - الواجبات التي ترتبها عقود الذمة على الذميين، أو عقود الأمان على المستأمنين، ذلك أن بعضا من هؤلاء، أو هؤلاء قد تواتيهم الفرصة - للقيام ببعض الممارسات، وقد تسول لهم أنفسهم ذلك بفعل جو الأمن والسماحة الذي يلقونه داخل بلاد المسلمين، بما يشكل خروجا على ما ألزموا أنفسهم به قبل المسلمين، وبما يحدث خللا واضطرابا في استقرار المجتمع المسلم. وإذا كان الإسلام قد جعل أمن أهل الذمة ورعاية حرماتهم وممتلكاتهم جزءا أصيلا من أمن هذا المجتمع، بما قد تكون أعباؤه أكبر وأثقل مما قد يؤدونه من جزية للمسلمين، فليس من العدل في شيء أن تكون ممارسات أهل الذمة في اتجاه عكسي لاستمرار هذا الأمن، كما أنه ليس من العدل في ذات الوقت أن يلتزم المسلمون قبل المستأمنين بواجبات محددة، وإن كان أمانهم على حساب أمن المسلمين، أو كان في وجودهم ما يلحق الضرر بالمسلمين أو أهل الذمة داخل المجتمع المسلم، ثم يطلب من المسلمين رغم ذلك برعاية عهود قام أصحابها بخرقها.

وإذا كان الأمر كذلك في حقيقة تهديد غير المسلمين لأمن المجتمع المسلم، فإن هناك حقائق أربع تستنبطها هذه الحقيقة الكلية، أولاها : أن هذا التهديد هو سنة من سنن الله سبحانه وتعالى في ابتلاء المسلمين بأهل الكتاب والمشركين، مادام الأساس في تعاملهم مع المسلمين المبدأ القرآني **﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم﴾** [1]، ومادامت نظرتهم إلى المسلمين محكومة بقوله تعالى **﴿ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم﴾** [2]، والحقيقة الثانية: أن المسلمين بإخلال غيرهم لعقودهم وتحللهم من واجباتهم بموجب هذه العقود قد صاروا في حل مما ألزموا أنفسهم تجاه ناقضي عهودهم، وتتوقف طبيعة ومدى تحلل المسلمين على درجة إخلال غيرهم لعقودهم، وتأتي الحقيقة الثالثة لتؤكد أن المسلمين في حالة

---

(١) البقرة / ١٢٠.

(٢) البقرة / ١٠٥.

تهديد غيرهم لأمنهم داخليا قد يواجهون من أخل بواجباته إذا قام هو بنفسه بذلك، ذميا أو مستأمنا، وبالمعنى الثاني قد يواجهون من أخل بواجباته ومن قد يساندونه من داخل المجتمع المسلم، سواء من المسلمين الذي مردوا على النفاق والفتنة، أو من غيرهم الذين يتحينون الفرص لضرب وحدة المسلمين وتماسكهم، ويكمل الحقائق السابقة حقيقة أن تهديد أمن المسلمين داخليا من قبل غيرهم قد يجر إلى تهديد أمنهم من خارج ديارهم، إذا ما كان غير المسلمين عوناً لأعداء المسلمين، أو كان هؤلاء الأعداء سنداً قوياً لغير المسلمين داخل ديار المسلمين، بقطع النظر عن أشكال المساندة والمناصرة بين الفريقين.

ثانياً : الأصول المنزلة و التحذير من حقيقة هذا التهديد :

لاتزال الأصول المنزلة تحذر المسلمين من الركون إلى غيرهم دون تبصرة أو تبين لمواقف العلاقات معهم ومقتضياتها، ولاتزال تأمرهم بأن لا يرجوا أمانا كاملا في الاطمئنان إليهم والمودة معهم **﴿ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم. قل إن الهدى هدى ا لله أن يؤتي أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم﴾** (1).

إن التحذير بالمعنى السابق له مبرراته، إذا ما تذكر كل مسلم أن الأمر بالإحسان إلى أهل الذمة، والمستأمنين، واحترام عهودهم داخل مجتمعه، يجب أن لا ينسيانه أن منهم من ينظرون إلى دين ا لله وأحكامه نظرة الاستهزاء والانتقاص والعبث **﴿يا آيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء. واتقوا ا لله إن كنتم مؤمنين﴾** (2).

ومنهم من لا يزالون في نقمة على الإسلام وأهله لإيمانهم بربهم، وما أنزل إليهم منه **﴿قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلاّ أن آمنا با لله وما أنزل إلينا. وما أنزل من قبل وأن أكثركم فاسقون﴾** (3)، أما حد هذه النقمة فمنوط بتحقيق ما يرضيهم وما يرضيهم هو اتباع ملتهم **﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم. قل إن هدى ا لله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من ا لله من ولي ولا نصير﴾** (4).

ومنهم من أمر الخيانة طبيعي في سلوكياتهم وتعاملاتهم،وإن أظهروا عكس ذلك، ومن ثم فإن توقع أشكال وأساليب متنوعة لهذه الخيانة يظل قائما ما وجدوا السبيل إلى

---

(1) آل عمران / ٧٣.

(2) المائدة / ٥٧.

(3) المائدة / ٥٩.

(4) البقرة / ١٢٠.

ذلك، ﴿**ولا تزال تطلع على خائنة منهم إلا قليلا منهم فاعف عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين**﴾ [1].

ومنهم من لا يرقبون في المسلمين إلا الخبال، وما يوقع في الحرج والعنت، فضلا على إظهار قليل مما يخالف كثيرا مما يبطنون ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا. وَدُّوا ما عنتم. قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون**﴾ [2].

ومنهم من هم مجبولون على حسد كل نعمة أنعمها الله على المسلمين، ولذلك فهم أكثر الناس حرصا على إبقائهم في الردة، والتفريق بينهم وبين إسلامهم ﴿**ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق**﴾ [3]، بل إن هذه الردة هي أصل دعوتهم إلى إضلال الذين آمنوا ﴿**ودت طائفة من أهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون إلا أنفسهم وما يشعرون**﴾ [4]، وذلك لأنهم ﴿**يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره**﴾ [5].

ثالثاً : غير المسلمين وبعض مناحي تهديد الأمن :

تحدث كثير من الفقهاء عن بعض الممارسات التي قد يأتيها غير المسلمين فيكون لها الأثر السلبي في تهديد أمن المجتمع المسلم بشكل أو بآخر، ومن هذه الممارسات أعمال الحرابة، والبغي، والجاسوسية، والقتل العمد، أو شبه العمد، أو الخطأ سواء فيما بينهم أو فيما بينهم وبين المسلمين، فضلا على التعدي على الأموال والأعراض [6]، ويلاحظ بصفة عامة على هذه الأعمال :

١ - أن بعضها لا يتضمن أشكالاً لتهديد الأمن التي قد يجسدها المسلم داخل مجتمعه، خاصة ما يرتكبه من جريمة الردة، ذلك أن غير المسلم لا يؤاخذ لانتقاله من دينه إلى دين آخر، ولكنه يحاسب إذا انتقل من دينه إلى دين الإسلام ثم عاد إلى دينه أو إلى أي دين آخر غير الإسلام، لأنه في هذه الحالة يصير مرتدا.

---

(١) المائدة / ١٣.

(٢) آل عمران / ١١٨.

(٣) البقرة / ١٠٩.

(٤) آل عمران / ٦٩.

(٥) التوبة / ٣٢.

(٦) انظر تفاصيل هذه الأعمال أوردها د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص ٢٢٤، وما بعدها، وانظر ما ورد بشأنها متفرقا في: ابن قدامة، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٧٢، السرخسي، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ١٢٨، الإمام مالك، المدونة الكبرى، مرجع سابق، المجلد الثاني، جـ ٣، ص ٢٠ - ٢١، المجلد السادس، جـ ١٦، ص ٢٩٨ - ٢٩٩.

٢ - أن معظمها أعمال قد يأتيها بعض المسلمين داخل مجتمعهم، بل ربما كان إقدام المسلمين على ارتكابها هو أحد الدوافع التي قد تمهد الطريق لغيرهم على الاقتداء بهم في إحداث هذه الأعمال، وإن كانت الآثار المترتبة - خاصة في العقوبة - تختلف بالنسبة للمسلم عن غير المسلم.

٣ - أن غيرالمسلمين قد يقدمون بهذه الأعمال إما بأخذهم المبادرة في ذلك، أو بتضامنهم مع متزعمي هذه الأعمال داخل المجتمع المسلم، مسلمين أو غيرهم.

٤ - إن تطور الواقع السياسي للمسلمين، وتبدل أحوال وأشكال معيشتهم قد تشجع من يقيمون بين ظهرانيهم من غيرهم على ابتداع أو انتهاج مسالك في تهديد الأمن لم تكن معروفة من قبل مما لم يتحدث عنه الفقهاء الأوائل، لقدم العهد بينهم وبينها لحداثتها، ومن ذلك مثلا ما يحدث في كثير من بلاد المسلمين على أيدي غيرهم من جرائم تزييف العملات، والترويج أو المتاجرة في أشكال المخدرات المختلفة، ونشر الأعمال المكتوبة وغير المكتوبة التي تشكل طعنا في الإسلام وخروجا على تعاليمه، وإشاعة دعاوي الإفساد والفتنة والإلحاد بين المسلمين، والاستحواذ على الأسلحة أو تكديسها دون مبرر لذلك، واستغلال دور العبادة من الكنائس أو المعابد في تدبير المكائد والفتن للمسلمين، وتجنيد بعض المسلمين للتجسس لحسابهم، وغيرها وهذه الجرائم تحتاج اجتهاداً فقهياً يكمل ويبنى على ما قدمه فقهاء السلف، حتى لا يظل الشرع بعيداً عن اعتبار الواقع وضبطه وفق مقاصده.

رابعاً : الخبرة السياسية وبعض مواقف تهديد الأمن :

تقدم الخبرة السياسية في صدر الإسلام سوابق كثيرة تكشف جوانب متعددة لما يمكن أن يقوم به غير المسلمين داخل المجتمع المسلم، وتبرهن على أن تحذير النصوص المنزلة من مكائدهم ومفاسدهم ليس حديثاً نابعاً من فراغ، وقد أصيب المجتمع المسلم في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة بجراح متعددة منهم، بعضها كانت الجماعة السياسية تتجاوزه بسهولة، وبعضها الآخر كان خروجها منه عسيراً مليئاً بالتضحيات.

فرغم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعترف لهم بكيانهم الديني داخل دولته الناشئة منذ أن كتب صحيفة أو ميثاق المدينة، ورغم أنه قد عقد لهم عقود ذمة أو أمان تحفظ لهم هذا الكيان إلا أن منهم - خاصة من اليهود كانوا لا يرضون إلا بالتخريب وإفساد الحياة على المسلمين، فقد أثاروا النزاع والجدال بكثرة أسئلتهم للرسول صلى الله عليه وسلم فيما لا طائل من ورائه، وكرروا محاولات الوقيعة بين المهاجرين والأنصار ونقضت فروعهم من بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة عهودهم، فكان قتالهم، كل ذلك، والجماعة السياسية بقيادة الرسول صلى الله عليه وسلم كانت تواصل

مسيرتها للتمكين للإسلام، مقوضة لكل ما خطط ودبر لإفساد العلاقات بين أعضائها وقد نجحت في ذلك إلى حد كبير، حتى إذا ما انقضى عصر النبوة، وتمخضت الردة اشرأبت أعناق اليهودية والنصرانية، ونجم النفاق حتى جمع الله المسلمين على الخليفة الأول [١]، الذي كان تصديه للردة من أكبر الضربات الوقائية التي فوتت على عناصر الإفساد الداخلي ما كانت تريد من ورائها [٢].

وما كان أحد من المسلمين يدرك أن مثل هذه العناصر تتحين الفرصة من جديد مع الخليفة الثاني، فإذا بها - وقد أتتها - لا تتوزع عن الاعتداء عليه، وتكشف المصادر التاريخية عن أن قادة الاعتداء والمدبرين له كانوا خليطا من هذه العناصر، إذ كان فيهم جفينة النصراني، والهرمزان الفارسي، وأبولؤلؤة المجوسي، وإن كان الأخير هو الذي تحمل قتل الخليفة [٣]، وقد جاء الاعتداء على الخليفة اعتداء على مثاليات الإسلام وقيمه، ليقدم سابقة في إمكان التعدي على قيادة المسلمين من قبل غيرهم داخل عاصمة الخلافة، ويثبت أن العداء المستحكم للإسلام سيظل يعلن عن نفسه كلما تحقق له ذلك، والحوار دار بين عمر بن الخطاب - قبل تصفيته جسدياً - وبين أبي لؤلؤة المجوسي قاتله بعد ذلك. يؤكد هذه الحقيقة [٤].

ثم يأتي التآمر الذي غلف عملية اغتيال الخليفة الثالث تتويجاً لجهود عبدا لله بن سبأ اليهودي ومن ناوأه من عناصر الفتنة [٥]، فإذا بالمجتمع المسلم يعاني من تصدعات تلتها تصدعات أعمق وأشد، فبان أن قتل عثمان بن عفان لم يكن خاتمة المطاف، بل كانت نهايته مع إسقاط نظام الخلافة الراشدة.

---

(١) انظر تحليلا لموقع غير المسلمين في ميثاق المدينة في :
Akram Raslan Deraiish, op. pp. 100 - 106, Mohammed A. Aziz., pp. 35 - 36.

(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ ٤ن ص ٢٣٦، د. عمادالدين خليل، دراسة في السيرة، مرجع سابق،ص٣٥٩.

(٣) انظر ما روي بهذا الشأن في ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ٨٠، ص ١٣٧، ابن العربي، العواصم من القواصم، مرجع سابقن ص ٩٢.

(٤) وهذا الحوار كان يوحي بأن أبا لؤلؤة مقدم مسبقا على قتل الخليفة، انظر مزيدا من التفاصيل عن دلالات مقتل الخليفة الثاني في: مصطفى منجود، مرجع سابق، ص ١٨٧ - ١٨٩.

(٥) انظر: ابن العربي، العواصم، مرجع سابق، ص ٥٨، وانظر في تفاصيل المخطط الذي اتبع لقتل الخليفة الثالث: الطبري،تاريخ الرسل،مرجع سابق جـ ٤، ص ٣٥٤ وما بعدها، وابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، جـ ٣، ص ١٦٩ وما بعدها، ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٠، جـ ٧، ص ١٧٣ وما بعدها، وانظر في دلالات مقتله: مصطفى منجود، مرجع سابقن ص ٢٦٨ وما بعدها.

البحث الرابع

وسائل التعامل مع مصادر تهديد الامن

تحيط الشريعة الإسلامية المجتمع السياسي المسلم بسياج من الضمانات التي تحصن أركانه و تحفظ له بقاءه حتى يكون نطاق حركته ومرونة تعامله مع واقعه المعاش متوافقين مع ما فرض عليه من تلقي الدعوة واحتضانها وتبليغها للناس كافة.

والناظر في هذه الضمانات يجد أن الشريعة قد جمعت فيها للمجتمع المسلم بين إتاحة القدرة على الانتفاع بالمتيسر له من الإمكانات والموارد التي تهيء له أسباب القوة وشروطها لأداء وظيفته الحضارية، وبين إمكان التحرك لضرب ما قد يثنيه عن هذا الأداء من داخله سواء بالزامه باتباع بعض الوسائل المنصوص عليها في الأصول المنزلة، أو بإلزامه باختيار وسائل أخرى قابلة للتغيير والتحديد تبعا لاجتهاد علمائه، وقرار قيادته الشرعية، و قد يفرض الواقع باتباع وسائل منصوص عليها، وقد يفرض اتباع وسائل اجتهادية، وقد يفرض اتباع كلا النمطين من الوسائل معاً.

فهذه الوسائل اذاً لها خصائص معينة، فهي من جهة تجمع بين ما نصت الشريعة على اتباعه كالحدود مثلاً، وبين ما ترك ابتداعه اعتمادا على الملكة الاجتهادية مما قد يندرج تحت مفهوم التعزيز، وهي من جهة ثانية متعددة الدرجات والأنواع إذ تشمل تطبيق الحدود، والقتال، و النفي والهجرة، والاعتزال، والإجلاء من ديار المسلمين، وغير ذلك مما سيرد لاحقا، وبعض هذه الوسائل يغلب عليه طابع العنف المادي، وبعضها الآخر بعيد عن هذا الطابع، ومن جهة ثالثة فإنها تملك صلاحيتها في ذاتها، ومن ثم فان بدا أنها بلا فاعلية أحيانا فذلك راجع إلى أن الصلاحية تتوقف على مستخدميها وكيفية استخدامها، فإما دخلوا بها من أبواب المقاصد الشرعية، وإما خرجوا بها من هذه الأبواب. يكمل ذلك أن هذه الوسائل من جهة رابعة لا تفترض في تطبيقها التمييز بين الجناة لأشخاصهم، أفراداً، أو جماعات، فالكل عرضة لما قد تحمله من إجراءات رادعة، وإنما يفترض في تطبيقها التمييز بين الجناه لأفعالهم الإجرامية، وما يصلح تطبيقه من وسائل في أفعال معينة، قد لا يصلح استخدامه في أفعال أخرى.

المطلب الأول

الحدود وفعالية التصدي لمصادر تهديد الأمن

لا شك أن الحدود تأتي في مقدمة الوسائل التي كفلتها الأصول المنزلة لتدفع عن المجتمع المسلم بعض منافذ الخطر التي تحمل تهديداً لأمنه، ونظراً لأنها مقدرة شرعا - ومن ثم فهي معدة سلفاً - فإنها تهيء الاستجابة الفورية لمصادر الخطر، وبعد أن يتم تكييف كل منها وإسقاط الحد المناسب عليه.

أولاً : حقيقة الحدود :

الحد في اللغة مشتق من مادة حدد التي تعني الفصل بين الشيئين، ووضع نهاية للشيء، وتميزه عن غيره، والتوضيح والتبيين، والحدة والغضب والنشاط، وتحديد الإقامة، والإبقاء في المكان بما يفيد الحركة إلى غيره [1]. والمعنى الذي تستبطنه هذه المعاني جميعاً هو المنع، فكأنه المعنى الذي يشكل رباطا وقاسما مشتركا بينهما، فالذي يفصل بين شيئين يمنعهما من الاختلاط، والذي يضع نهاية للشيء يمنع امتداده بعد ذلك والحدة امتناع عن الدعة والاسترخاء، وتحديد الإقامة هو منع الانتقال إلى مكان آخر.

وأما في الشرع فقد ورد لفظ الحد مقرونا بنسبته أحياناً إلى الله في قوله تعالى﴿**تلك حدود الله فلا تقربوها**﴾[2]، وقوله ﴿**تلك حدود الله فلا تعتدوها**﴾[3]، وقوله ﴿**ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون**﴾[4]، وقوله ﴿**والحافظون لحدود الله**﴾[5]، و قوله ﴿**ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها**﴾[6].

وغالباً ما ينظر إلى حدود الله في مثل هذه الأصول على أنها تعني ما أوجب الله من الفرائض حيث العمل بها والمخالفة عليها وترك تضييعها [7].

أوما أنزل الله من أحكام تفرض الالتزام بها وعدم مجاورتها، ومنع أن يدخل فيها ما ليس منها، أو أن يدخل منها ما هو منها[8]، حين يرى بعض علماء الحديث "أن حدود

---

(١) انظر مادة حدد في : ابن منظور، مرجع سابق، ص ٧٧٩، د. إبراهيم أنيس وآخرون، مرجع سابق، جـ١، ص١٦٠، الرازي، مرجع سابق، ص١٢٥-١٢٦، الأصفهاني، المفردات، مرجع سابق، ص ١٠٩ - ١١٠.

(٢) البقرة / ٨٧.

(٣) البقرة / ٢٢٩.

(٤) البقرة ٢٢٩.

(٥) التوبة / ١١٢.

(٦) النساء / ١٤ ، وقد جاء في الحديث "مثل القائم في حدود الله ..." الحديث.

(٧) انظر تفسير الآية ٢٢٩ من سورة البقرة في : الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ ٤، ص ٥٦٥.

(٨) انظر تفسير الآية (١٤) من سورة النساء في : القرطبي، جـ ٥، ص ٨١ - ٨٢.

ا لله التي نهى عن اعتدائها المراد بها جملة ما أذن في فعله، سواء كان عن طريق الوجـوب أو الندب أو الإباحة، واعتداؤها هو تجاوز ذلك إلى ارتكاب ما نهى عن اعتدائهـا المراد بها جملة ما أذن في فعله، سواء كان عن طريق الوجب أو الندب أو الإباحة، واعتداؤهـا هو تجاوز ذلك إلى ارتكاب ما نهى عنه[١].

أما المعنى الاصطلاحي للحد فهو "العقوبة المقدرة لله تعالى، وتجب حقاً لله، ولهذا لا يسمى به التعزير لأنه غير مقدر، ولا يسمى به القصاص لأنه حق العباد، وهذا ارتكـاب سببه لأن ا لله تعالى غني عن أن يلحقه نقصـان ليحتـاج في حقـه إلى الجـبران[٢]، ويعرفـه بعض الفقهاء تعريفاً آخر على أنه "العقوبة المقدرة شرعاً" [٣].

من خلال هذا العرض الموجز لمعنى الحد يمكن القـول أن هـذا المفهـوم يستبطن عـدة دلالات.

الدلالة الأولى : أن الحد عقوبة إلهية مقدرة نوعاً، ومقداراً، ووصفاً، فهـو مـن ناحيـة النوع عقوبة معينة بشكل أو بآخر، أو مذكورة لا باسم معـين ذكـره الشـارع الحكيـم، وجاء تفصيلها وفق بيانه، سواء كانت بسبب الردة، أو الزنا، أو السرقة، أو السـكر، أو قطع الطريق.

وهو من ناحية المقدار عقوبة محددة تبعاً لطبيعة الجرم أو الفعل الإجرامي المترتبة عليه، فقد تكون العقوبة الاستتابة أو القتل للمرتد، وقد تكون الجلـد مائـة جلـدة والنفـي لمـدة سنة للزاني غير المحصن رجلاً كان أو امرأة أو الرجم للزاني المحصن، لقوله صلى ا لله عليه وسلم "خذوا عني قد جعل ا لله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائـة ونفـى سنه، والثيـب بالثيب جلد مائة و الرجم" [٤]، أو الجلد ثمـانين جلـدة للقـاذف، لقولـه تعـالى ﴿**والذيـن يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعـة شـهداء فـاجلدوهم ثمـانين جلـدة. ولا تقبلـوا لهـم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون**﴾ [٥]، وقد تكون العقوبة القطع للسارق والسارقة في قوله تعالى ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسـبا نكـالا مـن ا لله وا لله عزيز حكيم**﴾ [٦]، وقد تكون العقوبة الجلد بين الأربعين والثمانين جلدة لشارب الخمر، لما روي من "أن رسول ا لله صلى الله عليه وسلم ضرب في شـرب الخمـر أربعـين، وضـرب

---

(١) انظر : ابن رجب، جامع العلوم، مرجع سابق، ص ٢٦٥.

(٢) انظر : السرخسي، مرجع سابق، جـ ٩، ص ٣٦~، وانظر ايضاً : الكاسـاني، مرجـع سـابق، جــ ٧، ص ٣٣. ابن نجيم، مرجع سابق، جـ ٥، ص ٣.

(٣) انظر: الكمال بن الهمام، مرجـع سـابق،جـ٥، ص٢١٢، د.عبدالكريـم زيـدان، أحكـام الذميـين، مرجـع سابق،٢ ٢١٥.

(٤) انظر : صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ ١١، ص ١٨٨ - ١٩٠.

(٥) النور / ٤.

(٦) المائدة / ٣٨.

أبوبكر أربعين، وضرب عمر أربعين ثم ثمانين، وكل سُنّة"[1]، وقد تكون العقوبة مندرجة حسب الفعل الإجرامي في الحرابة طبقاً لقولة تعالى ﴿**إنما جزاء الذي يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض**﴾[2].

ومن ناحية الهيئة والوصف فإن العقوبة على الحد تأتي على هيئة معينة وتتخذ شكلاً معيناً، تبعا لمتطلبات كل حد، فقد تكون الهيئة هي القتل أو الحبس للاستتابة في حالة الردة، أو تكون الإشهاد على تطبيق الحد كما في عقوبة الزاني، أو تكون القطع للأيدي كما في السرقة، أو القطع للأيدي والأرجل من خلاف، أو النفي من الأرض، أو الصلب كما في الحرابة [3].

والدلالة الثانية : أن الحدود هي السياج والدرع الواقي لمقاصد الشريعة، وكل منها إنما يخدم في حقيقة الأمر مقصداً أو آخر من هذه المقاصد، ثم يأتي القصاص والتعزير فاذا بهذه الأركان الثلاثة - الحدود، والقصاص، والتعزير[4] - تؤسس للأمة قواعد ثابتة لمعاقبة المعتدين، فان اهتزت هذه القواعد كلها أو بعضها أصاب الأمة قدر من الضعف والتفكك يتناسب مع ما ارتكب في حقها من جرائم، أما حيث تراعي هذه القواعد وتصان من الاختراق، فمعنى ذلك أن الأمة قد امتلكت نواصي الأمور التي تؤهلها لأن تكون خير أمة أخرجت للناس.

والدلالة الثالثة : أن الحدود بيان عام وخطاب شامل يتجهان إلى كل أبناء الأمة، وكل من ينتمون إليها، وبالتالي فكل من أتى شيئاً يستحق إقامة الحد عليه لا تخطئه العقوبة، وفق شرائط كل حد.

إن الشريعة إنما جاءت - بأوامرها ونواهيها - لتأمر وتنهي كليهما، ومن ثم فليس لأحدهما إلا أن يقف منها موقف السمع والطاعة.

والدلالة الرابعة : أن الحدود - تجبر ما قد ينتج عن بعض الأعمال التي تحدث الفساد في بعض نواحي الحياة، من حيث تزجر مرتكبي هذه الأعمال على اختلاف درجات الزجر - ومعنى ذلك أن تطبيق الحدود ليس إلا جانباً من جوانب تطبيق الشريعة

---

(١) انظر : د. عبدالسميع إمام، اثر تطبيق الحدود في المجتمع، من البحوث المقدمة لمؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض ١٣٩٦هـ. الرياض : إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، ١٤٠٤ - ١٩٨٤م. القسم الرابع ص ٣٠.

(٢) المائدة / ٣٣.

(٣) انظر باب الحدود في المصادر الفقهية لمعرفة تفاصيل أحكامها، وبيان أنواعها وعقوباتها.

(٤) وهو ما يسميها د. محمد سليم العوا بأقسام القانون الجنائي الإسلامي، انظر: مؤلفه محاضرات في أصول التشريع الجنائي الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٨.

الإسلامية، وكما أن تطبيق الحدود لازم لتطبيق الشريعة، فإن تطبيق الشريعة لازم لتطبيق الحدود، والقانون الجنائي الإسلامي له الأثر الفعال في الحمل على تطبيق هذه الأحكام، فالتأثير متبادل إذا، ولا يمكن أن تصل إلى ثمرات الأحكام إلا إذا تم إجراؤها كلها، وسرت قواعدها في الواقع المعاش بلا تجزئة، أو انتقاء[1].

والدلالة الخامسة : أن الحدود تدور مع الجرائم حيث دارت، وهذا يعني من ناحية أولى، أن الحدود إنما هي "عقوبات على جرائم أي على محظورات شرعية زجر الله تعالى عنها بحد أو تعزير، ولها عند التهمة حال استبراء تقتضيه السياسة الدينية. ولها عند ثبوتها وصحتها حال استيفاء توجيه الأحكام الشرعية [2]"، فكان إتيان لفعل محرم معاقب على فعله، أو كل فعل محرم الترك معاقب على تركه هو جريمة، فالفعل أو الترك إذاً لا يعد جريمة إلا إذا تقررت عليه العقوبة، وبعض الفقهاء عبر عن العقوبات بالأجزية - جمع جزاء - فإن لم يكن على الفعل أو الترك عقوبة فليس ثمة جريمة [3]، والعقوبة لا تكون إلا بنص، فبات ضرورياً أن لا جريمة إلا بنص [4].

ثانياً : الحدود وأمن الأمة :

ما أن يذكر الأمن في المفهوم الإسلامي إلا وتذكر معه العقوبات عامة والحدود خاصة، كضمانات قوية للحفاظ عليه، لأن الحدود تحمي في الدين أصول وحدانيته، ومقاصد شريعته، وتحمي في الأمة مصالحها العامة ورسالتها الحضارية.

وتبدو أهم آثار الحدود في تحقيق الأمن في مناح عديدة، فثمة منحى أول يؤكد أن الحدود تعلى من جانب القيم في الأمة لأنها مبنية على مراعاة هذه القيم وساعية إلى الحفاظ عليها بعد تحقيقه، والذب عنها إذا ما حاول أحد المساس بها، فالحدود من حقوق التوحيد جماع القيم الإسلامية ورابطها الأساسي، وهي إذ تطبق بلا تفرقة تعلى من قيمة المساواة المغلفة بالعدل بعيداً عن الظلم الناتج عن التفرقة في التعامل على أساسها، أو الناتج عن التفرقة في مقدار ومدى عقوباتها، وهي أيضاً حينما تحمي سياج الدين عقيدة وشريعة إنما تشيع جواً من حرية الحركة والعمل والفكر من أجل هذا الدين، لأن الإنسان إذا أدرك أن سعيه مؤمن من قبل دينه أن يكون مؤمناً من قبل القائمين على رعاية مقاصد هذا الدين، سوف ينطلق في الأرض ليكون الوارث بالحق، وللحق - فيها، لأنه يعلم أن أي اعتداء عليه له عقوبة مقدرة يجب تنفيذها.

---

(١) انظر : د. محمد علي التسخيري، نظرة في نظام العقوبات الإسلامية، مرجع سابق، ص ٥٠.

(٢) انظر : الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٢١٩.

(٣) انظر: عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي، مرجع سابق، ص ٦٦ وما بعدها.

(٤) انظر: التشريع الجنائي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٩.

وثمة منحى ثانٍ وهو أن الحدود من حيث هي زواجر في آن واحد تحقق وظيفة أمنية في المجتمع السياسي المسلم، ذلك أن "العلم بشرعيتها يمنع الإقدام على الفعل، وإيقاعه بعده يمنع من العود إليه، فهي من حقوق الله تعالى لأنها شرعت لمصلحة تعود إلى كافة الناس، فكأن حكمها الأصلي الانزجار عما يتضرر به العباد" [1]، والباحث يرى أن الحدود سواء نظر إليها على أنها زواجر أو جوابر، إنما تحقق ردعاً مزدوجاً، فهي تردع من وقع فيها لأنها ترتب عليه عقوبة لا تخلو من الإيذاء بحال من الأحوال، يقول أحد الفقهاء "وسمي هذا النوع من العقوبة حدا، لأنه يمنع صاحبه إذا لم يكن متلفاً، وغيره بالمشاهدة، ويمنع من يشاهد ذلك ويعانيه إذا لم يكن متلفاً، لأنه يتصور حلول تلك العقوبة بنفسه لو باشر تلك الجريمة فيمنعه ذلك من المباشرة"[2].

والمنحى الثالث أن الحدود تحفظ في النفس الإنسانية استقامتها وتوازنها ذلك أن طبيعة هذه النفس تجمع بين الخشية والرجاء والرغبة والرهبة.

"فإذا غلب الرجاء الخشية، أو علت الرغبة الرهبة رجحت كفة المنافع عنده، وأقدم على ما يقرب منها، ولذلك فهو يقدم على ارتكاب الجريمة لما ينتظره من منفعة قد تعود عليه، ولا يتجنبها إلا لما يخشى على نفسه من ضرر يعود عليه منها، وعليه كلما اشتدت العقوبة على الجريمة ابتعد الناس عنها، ولا سيما إذا كانت العقوبة واجبة التنفيذ، ولا محيص عنها، أو بديل لها أخف منها" [3]، وهو ما يحول دون وقوع الجريمة.

أما المنحى الرابع أن الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا ينفصلان، بل يتلازمان، ذلك أن الذي يقع في الحد إنما يرتكب صورة أو أخرى من صور المنكر الواجب تغييره، والذي لا شك فيه أن طبيعة الحد لها تأثيرها في كيفية إزالة المنكر ومداه، وهكذا تصير الحدود اختباراً ومقياساً لمدى اليقظة والوعي بحقيقة الدين ومهامه، بل إنها من هذه الزاوية تفجر في الأمة طاقات الغيرة والحمية على شريعتها.

والمنحى الأخير أن التوبة بعد ارتكاب جريمة الحد هي تطهير للفرد كما هي تطهير لأمته، إن التوبة في جميع الأحوال لا تأتي - ما دامت خالصة - إلا بالنفع و الإصلاح، ذلك أن توبة المسلم إن بقي حياً بعد إقامة الحد عليه - فيما لا يستوجب إزهاق روحه - إنما تعود به عنصرا صالحا يسد الثغرة التي فتحها بارتكاب ما ارتكب، أما إذا توفي - لارتكابه ما يستوجب القتل - فذلك يعني أن الأمة قد استراحت من أحد العناصر التي

---

(١) انظر: ابن نجيم، مرجع سابق، جـ٥، ص ٢ - ٣، وانظر أيضاً : الكمال بن الهمام، مرجع سابق، جـ ٥، ص ٢١٢.

(٢) انظر: ابن نجيم، مرجع سابق، جـ٥، ص ٢ - ٣، وانظر أيضاً : الكمال بن الهمام، مرجع سابق، جـ ٥، ص ٢١٢.

(٣) انظر : د. عبدالسميع إمام، مرجع سابق، ص ٣١٠.

اقتضت حكمة الشارع أن يكون الخير في استئصاله من الوجود.

إن الإنسان قد يضعف أحياناً، وقد يستذل بهواه، أو بالشيطان أحياناً، فيقدم على ما لا يرضي الله، لكن الإسلام في نفس الوقت لا يتركه هملاً، وإلا كانت للشيطان عليه سطوة غالبة، أياً كان تجسدها في مركز أو نفوذ، أو مكانة، أو استبداد بسلطة، وإنما يأخذ بيديه ليخرجه من هذا إلى السعة والرحمة والمغفرة **﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله، إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم، وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب ثم لا تنصرون﴾**[1].

ثالثاً : أهم متطلبات الحدود لتحقيق الأمن :

فثمه متطلب أول يفترض عدم التعرض لها بالتغيير أو التبديل أو الترقيع فضلاً على الإلغاء الذي قد يخلع صفة الإسلام من الأمة[2]، وأية محاولة للتدخل بأي شكل من هذه الأشكال هي اعتراض على حقيقة أنه سبحانه أعلم بمن خلق، وبما يصلح أحوالهم ومجريات حياتهم، ويتفرع عن ذلك أن الحدود لا يرتبط وجودها بوجود سلطة سياسية معينة، بحيث إذا تغيرت هذه السلطة تغيرت الحدود، كلا، فالسلطة خادمة للحدود، وليست الحدود خادمة لها إلا في سياق التطبيق العام للشريعة، وحتى في هذه الحالة فان الحدود تخدم السلطة تماما كما تخدم المحكوم، فاذا ذهبت السلطة بقيت الحدود ديناً في عنق الأمة كلها.

والمتطلب الثاني أن تتولى السلطة السياسية مسؤوليتها مباشرة أو غير مباشرة، فهي تتولاها مباشرة لأن (إقامة الحد ثابتة للإمام لمصلحة العباد، وهي صيانة أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، والإمام قادر لشوكته على الإقامة، ومنعته وانقياد الرعية له قهرا وجبرا، ولا يخاف تبعة الجناة وأتباعهم لانعدام المعارضة بينهم وبين الإمام، وتهمة الميل والمحاباة والتواني عن الإقامة منتفية في حقه" [3].

والمتطلب الثالث عدم التدخل من أحد لكي يحول دون تطبيقها، إنها بنفس القدر الذي لا تسمح لأحد بإلغائها، أو تعديلها، أو الإضافة إليها، أو نحو ذلك، لا تسمح أيضاً – و بنفس القدر – لأحد بأن يشفع فيها فيمنع نفاذها، لأنها حق الله كما سبق، وقد جاء في الحديث "من حالت شفاعته دون حد من حدود الله تعالى فقد ضاد الله عز وجل، ومن خاصم في باطل وهو يعلم لم يزل في سخط الله تعالى حتى ينزع" [4]،

---

(١) الزمر / ٥٣ – ٥٤.

(٢) وقد قيل في بعض أوجه تعريف الحدود "إنما سميت الحدود حدوداً لمنعها من ارتكاب الفواحش، وقيل لأن الله تعالى حددها وقدرها فلا يزاد عليها ولا ينقص منها"، انظر : أبوبكر بن محمد الحسيني، كفاية الأخيار، القاهرة : مكتبة الحلبي، د. ت، جـ ٢، ص ١٧٨.

(٣) انظر : الكاساني، مرجع سابق، جـ، ص ٥٧ – ٥٨.

(٤) انظر : ابن البديع، مرجع سابق، جـ ٢، ص ١٨.

وثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم رفض شفاعة بعض المسلمين في الحدود، فقد أبى شفاعة أسامة بن زيد في المخزومية التي سرقت [(1)]، وحال دون شفاعة قوم في امرأة منهم سرقت لما أرادوا أن يفادوها بخمسمائة دينار [(2)]، وقد أجمع الفقهاء على تحريم الشفاعة في الحد بعد بلوغه الإمام، فأما قبل بلوغه فقد أجاز الشفاعة فيه أكثر العلماء، إذا لم يكن المشفوع فيه صاحب شر أو أذى للناس، فإن كان لم يشفع فيه [(3)]، وقد روى عن الزبير بن العوام قوله "إنما الشفاعة قبل أن يبلغ السلطان، فإذا بلغ السلطان لعن الشافع والمشفع" [(4)]، ولذا صح عند بعض الفقهاء تقسيم الحد على هذا الأساس إلى قسمين، ما لا يصح العفو فيه وهو ماثبت سببه عند الحاكم، وما يقيله وهو الحد قبل الوصول إلى الإمام والثبوت عنده، يجوز الشفاعة عند الرافع له إلى الحاكم، ليطلقه [(5)].

والمتطلب الرابع توافر البيئة الإسلامية التي تحتل فيها الحدود مكان الحراسة والحفاظ عل حرماتها، وهذا يعني ضرورة بناء الفرد المسلم، والمجتمع المسلم، تقودهما سلطة ليست أقل منهما التزاما بالإسلام، ثم تأتي الحدود لتأمين ما تم تشييده وبناؤه، أما إقامة الحدود دون تمهيد لإقامتها ببناء الفرد والمجتمع والسلطة على أسس إسلامية فإنها تتضمن من ناحية أولى نوعاً من الظلم لمن تورط في ارتكاب جريمة من تلك التي تجعله في متناول حد من هذه الحدود، تورطاً مرده سوء التنشئة، أو سوء التنظيم الاجتماعي وتنكبه عن منطق العدل والتكافل، وتتضمن من ناحية ثانية وجود قدر من الشبهات يكفي للتوقف عن إقامة الحدود ، فاذا ما أقيمت والحال كذلك، كانت إقامتها مما لا يرضي الله عنه، ولا يتسق مع أمره بالعدل والإحسان في التعامل بين المسلمين [(6)].

رابعاً : شبهات حول الفاعلية الأمنية للحدود :

والأمر في تتبع ورصد هذه الشبهات لدحض كل منها على حده يستغرق مساحة واسعة من الصفحات وهو ما لا يتسع له المقام، بيد أن ذلك لا يمنع من التوقف عند بعضها بايجاز.

---

(1) انظر : صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ ١١، ص ١٦٨.

(2) انظر : مسند أحمد بن حنبل، مرجع سابق، جـ ٢، ص ١٧٧.

(3) انظر ما ذكره النووي في شرح صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ ١١، ص ١٦٨.

(4) انظر : ابن الديبع، مرجع سابق، جـ ٢، ص ١٨.

(5) انظر : الكمال بن الهمام، مرجع سابق، جـ ٥، ص ٥٥١، ابن نجيم،مرجع سابق، جـ ٥، ص ٢ - ٣ ، أما ما ورد في حديث "أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم "فقد ذكر ابن حزم أنه لا يصح في هذا شيء، وفيه ضعف وليس فيه اسقاط حد، ولا قصاص، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قال "المؤمنات تتكافأ دماؤهم" وقال تعالى ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾، فاذا كانوا اخوة فهم نظراء في الحكم كله، انظر : المحلي، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٥٢٤ - ٥٢٥.

(6) انظر : د. محمد حسين الذهبي، مرجع سابق، ص ٢٦.

يأتي في مقدمة الشبهات ما يقال من أن في الحدود إهداراً للآدمية، وانتهاكاً لقيم الرحمة والعفو والصفح، وهذه شبهة داحضة، قد تكون في الحدود قسوة ولكنها قسوة الذي هو أعلم بمن خلق وهو اللطيف الخبير، وإذا كان العدل في التشريع الوضعي يقضي بأن يعاقب كل مجرم جزاء وفاقاً فأولى بالتشريع الإلهي أن يكون أعدل وأقسط فمن قتل يقتل، ومن إعتدى بغير حق ينال جزاء اعتدائه، وإلا فان المعتدى عليه إذا شعر أن مظلمته لن - أو لم - ترد فلن يتردد في الانسياق إلى شريعة الغاب حيث منطق القوة واستعلاء البطش والثأر، فينقلب المجتمع إلى فوضى.

والشبهة الثانية مفادها أن طريقة تنفيذ الحد تستبطن قسوة وأساليب دموية عنيفة، في التعامل مع الإنسان، خاصة وأن هناك أساليب أقل إيلاماً، فضلاً على أن ذلك ينتج عنه إنقاص القوة الفاعلة في المجتمع المسلم، أو تحويلها إلى عناصر مشوهة في هيئتها ومكانتها، وهذه الحجة لا قائم لها لأن وسيلة تنفيذ الحد مقصود منها ردعاً مزدوجاً كما سبق القول، والذي حددها - أي الشارع الحكيم - أرحم بمن خلقه من البشر أنفسهم، ثم من قال إن الأساليب الأخرى كالرمي بالرصاص، والصعق الكهربائي، وما شاكلها مما عرفه المجتمع المعاصر أقل خرقاً للإنسانية ؟ [1]، وأية إنسانية هذه التي تهدرها الشريعة إذا كان مرتكب الجريمة قد خرج أصلاً على حدود الفطرة السليمة في هذه الإنسانية ؟.

وثمة شبهة ثالثة فحواها أن في بعض الحدود سلبا لحق الحياة، فكيف يجوز لحاكم أن يفعل ذلك ؟، وهذا رأي مبني على غير أساس لأن الحاكم أو الخليفة لا يزهق روحا من تلقاء نفسه، و إلا كان باغيا ظالما، وإنما يفعله بمقتضى قيامه بحماية الدين وسياسة الدين به، وحق الحياة يحافظ عليه لمن استحقه، فاذا كان التمتع به مقابله سلب هذا الحق من الآخرين فقد وجب حجبه لأن المجرم لو احترم حق الحياة في غيره لحفظ له حق الحياة في نفسه، والمعتدى على غيره كأنما يعتدي على نفسه، لأن حق الحياة حق مقدس مشترك بينه وبين بقية الأحياء من بني آدم.

وهناك شبهة رابعة يقول مروجوها أن العودة إلى الشريعة عامة، وإلى الحدود خاصة هي ردة حضارية وانتكاسة مدنية ترجع بالمسلمين إلى حضيض الرجعية والتخلف، ودون خوض في قضية التحديد وحدود المنهاج السياسي أو غير السياسي لها، يمكن القول أن هذه الشبهة ليست أقل خواء وفراغا من سابقاتها، فهناك مدنيات معاصرة بلغت الرقي والتقدم الماديين ورغم ذلك ترتفع فيها معدلات الجريمة.

ثم تبقى شبهة تطبيق الحدود وموقف غير المسلمين منها داخل المجتمع المسلم،

---

(١) ورغم ذلك فقد جوز بعض علماء الشريعة استخدام مثل هذه الوسائل. انظر على سبيل المثال : رأى أ.د. محمد سليم العوا، محاضرات في أصول التشريع الجنائي، مرجع سابق، ص ٣٢.

فالكثيرون يستبد بهم القلق إن لم يكن الرفض المتشنج إذا ما أثيرت هذه المسألة، ذلك أن هؤلاء يرون أن إقامة الحدود على غير المسلم هي إكراه له في الدين لا يقبله الإسلام، كما أن فيها عسفا وظلما، إذ كيف يكره إنسان على الخضوع لأحكام ليست هي أحكام شريعته التي يؤمن بها. وهذه شبهة باطلة من وجهين أولهما، أنه إذا كان مطلوبا من المسلم ألا يرتكب الجريمة وإلا عوقب، فالعدل يقتضي أن يعامل غير المسلم نفس المعاملة، والوجه الثاني أن تطبيق الحدود هو لصالح غير المسلم، بل هو في كثير من الأحيان لصالح غير المسلم، لأنه حين يشعر بأن أغلب الأمة مسؤول عن حقوقه ومدين بالالتزام بحفظ أمنه فإنه يدرك أن التزاما مقابلا يجب عليه كي يستمر هذه المزايا.

المطلب الثاني

القتال والتعامل العضوي

يمكن القول إن توظيف القتال لتحقيق الأمن داخل المجتمع المسلم في حالات متعددة منها :

أولاً : حالة الارتداد الفردي أو الجماعي :

ويتوقف قتال المرتدين على طبيعة المنعة أو القوة التي يتمتعون بها وهنا يجب التفرقة بين وضعين :

أحدهما إذا ما كان المرتدون - أفراداً أو جماعات - متفرقين في دار الإسلام، وليست لهم دار تحميهم يمكن أن يقال عنها دار ردة تمنعهم من دار الإسلام، ففي هذا الوضع لا حاجة لقتالهم لأنهم داخلون تحت القدرة، ويلزم كشف سبب ردتهم فان ذكروا شبهة في الدين أوضحت لهم بالحجج والبراهين حتى يتبين لهم الحق، وأخذوا بالتوبة مما دخلوا فيه من الباطل، فإن تابوا قبلت توبتهم من كل ردة، وعادوا إلى حكم الإسلام[1]، وإلا وجب قتالهم وقتلهم، وقد اختلف بشأن هذا الحكم، بين من أرادوا قتلهم في الحال، وبين من أرادوا التأجيل لثلاثة أيام.

فالذين طالبوا بتعجيل العقوبة بالقتل في الحال كانت حجتهم أنه لا يجب أن لا يؤخر حق الله عز وجل، لأن الأصل في قتل المرتد، قوله تعالى ﴿**تقاتلونهم أويسلمون**﴾[2]، وما جاء في الحديث "من بدل دينه فاقتلوه"، بيد أن هؤلاء الفقهاء قيدوا هذا الحكم بحالة إذا ما طالب المرتد فرداً أو جماعةً - التأجيل - فهنا يجب تأجيله لثلاثة أيام، لأن الظاهر أن المرتد ربما دخلت عليه شبهة ارتد لأجلها، فيجب إزالتها، أو هو يحتاج إلى التفكير ليتبين له الحق فلا يكون ذلك إلا بمهلة فيمهله الإمام ثلاثة أيام، فإن لم يطلب المرتد التأجيل قتل من ساعته[3].

أما الذين رأوا التأجيل لثلاثة أيام سواء طلب ذلك المرتد أو لم يطلبه، استدلوا، بأن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بريء ممن قتلوا رجلا و لم يحبسوه ليستتاب وقال "اللهم إني لم أحضر، و لم آمر، و لم أرض إذ بلغني، فلو لم تستحب استتابة المرتد لما بريء الخليفة من فعلهم، وقالوا أيضاً أنه يمكن استصلاح المرتد خلال الثلاثة أيام، أما الأمر

---

(١) انظر : الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٢) الفتح / ١٦.

(٣) انظر : الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابقن ص ٥٥ - ٥٦، السرخسي، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٩٨، وما بعدها، الكاساني، مرجع سابق، جـ ٧، ص ١٣٥، عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي، مرجع سابق، جـ ١، ص ٦٦١ - ٦٦٢.

بقتله في حديث "من بدل دينه فاقتلوه" لم يتطلب إنفاذ القتل فور الردة، وما روي من أن معاذ بن جبل قد رفض الجلوس عند أبي موسى الأشعري وعنده رجل ارتد بعد إسلامه إلا أنه لم يقتل فقد روي أن أبا موسى استتابه شهرين قبل قدوم معاذ بن جبل، وقيل دعاه عشرين ليلة أو قريباً من ذلك، فلما جاء معاذ دعاه فأبى، فضرب عنقه [1]، وقد ذكر ابن قدامة أنه لا تجب استتابة المرتد بصورة دائمة لأن ذلك سيؤدي إلى عدم قتله أبداً، وهذا مخالف للسنة والإجماع، وينبغي أن يضيق على المرتد في مدة الاستتابة ويحبس لقول عمر بن الخطاب "هلا حبستموه واطعمتموه كل يوم رغيفاً" وتكرر دعايته لعله يرجع [2].

والثاني إذا ما كان المرتدون جماعة ذات منعة في دار الإسلام بحيث يصعب التعامل معهم إلا بالقتال، فهؤلاء هم أهل دار الردة، التي لها أحكام تختلف بها عن دار الإسلام، ودار الحرب، فأما ما تفارق به دار الحرب فأربعة أوجه، "أحدها أنه لا يجوز أن يهادنوا على الموادعة في ديارهم ويجوز أن يهادن أهل الحرب، والثاني أنه لا يجوز أن يصالحوا على مال يقرون به على ردتهم، ويجوز أن يصالح أهل الحرب، والثالث أنه لا يجوز استرقاقهم لا سبي نسائهم ويجوز أن يسترق أهل الحرب وتسبي نساؤهم، والرابع أن لا يملك الغانمون أموالهم، ويملكون ما غنموه من مال أهل الحرب، وقال أبوحنيفة : قد صارت ديارهم بالردة دار حرب ويسبون، ويغنمون، وتكون أرضهم فيئا، وهم عنده كعبدة الأوثان من العرب" [3]، وأما ما تفارق به دار الإسلام فأربعة أوجه كذلك "أحدهما وجوب قتالهم مقبلين ومدبرين كالمشركين، والثاني إباحة إمائهم أسرى وممتنعين، والثالث تصير أموالهم فيئا لكافة المسلمين، والرابع بطلان مناكحتهم بمضي العدة وإن اتفقوا على الردة، وقال أبوحنيفة تبطل مناكحتهم بارتداد أحد الزوجين، ولا تبطل بارتدادهما معاً" [4].

وإذا تبينت حقيقة الرأيين السابقين فإن ما يتعلق بهما ثلاثة أمور :

أولهما : أن الفقهاء قد أفاضوا كثيرا في نواحي فقهية متعددة تخص التعامل مع المرتد غير ما ذكر ما آنفاً[5] عن القتال، لكن يجب مراعاة أن بعض هذه الأحكام - وهو ما

---

(١) انظر : ابن قدامة، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٧٦ - ٧٧، السرخسي، مرجع سابق، جـ ١٠ ٩٨وما بعدها، وانظر أيضاً : الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق.

(٢) انظر : ابن قدامة، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٧٨، وانظر أيضاً : الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥٥ ، ٥٦، وقد أجاز السرخسي في المبسوط استتابة المرتد فوق أربع مرات، انظر : السرخسي، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٩٨، وما بعدها.

(٣) انظر : الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥٧.

(٤)انظر المرجع السابق.

(٥) تراجع أحكام الردة في المصادر الفقهية المختلفة لمعرفة تفاصيل ذلك، وما قيل بشأن هذه القضايا.

يحمل الصبغة الاجتهادية – حاول التعامل مع قضية الردة بما يتفق وفقه الواقع، كما أن بعض المفاهيم التي ارتبطت بهذه القضية يجب أن لا تمر دون تمحيص، خاصة مفهوم دار الردة الذي استعمله الماوردي.

والأمر الثاني أن الزنديق اذا تاب قبلت توبته و لم يقتل، وهذا مذهب الشافعي والطبري وروي ذلك عن بعض الصحابة كعلي بن أبي طالب، وابن مسعود، وهو أحد روايتي أحمد بن حنبل، والثانية بل لا تقبل توبة الزنديق ومن تكررت ردته، وهو قول مالك، وعن أبي حنيفة روايتان كهاتين أيضاً، وقد اختار بعضهم أنه لا يقبل توبة الزنديق لقوله تعالى ﴿إلا الذي تابوا وأصلحوا وبينوا﴾ [١]، والزنديق لا تظهر منه علامة تبين رجوعه وتوبته لأنه كان مظهرا للإسلام، مسرا للكفر، فاذا وقف ذلك فأظهر التوبة لم يزد على ما كان قبلها، وهو إظهار الإسلام [٢].

والأمر الثالث : لا سبيل للعفو عن المرتد إلا بتوبته، ولا عبرة بالتأويل الفاسد لآية ﴿لا إكراه في الدين﴾ [٣]، لأن هذه الآية إنما يدفع بها لصالح من لم تصلهم دعوة الإسلام أصلا و لم يؤمنوا بها بالتالي، أما المرتد فقد علم بالدعوة ودخل فيها ثم خرج منها، ومن ثم لا ينبعي أن يترك المجال أمامه ليتخذ دين الله هزوا وقد دخل فيه باختياره، والإسلام ليس بدعا في ذلك، فالقوانين الوضعية لا تتسامح مع من خرج على النظام العام للدولة [٤]، كما أن النظم السياسية الوضعية لا تتهاون ولا تتردد في اتهام الخارج على أديولوجياتها السياسية بالخيانة العظمى [٥].

ثانياً : حالة الحرابة أو قطع الطريق :

اختلف الفقهاء في حكم قتال المحاربين على ثلاثة مذاهب، فالمذهب الأول، هو مذهب من قال أن الإمام أو من استنابه في قتال المحاربين مخير بين أن يقتل ولا يصلب، أو أن يقتل ويصلب، أو أن يقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف، أو أن ينفيهم من الأرض، لأن لفظ "أو" في آية الحرابة يدل على التخيير، وهذا قول سعيد بن المسيب، ومجاهد وعطاء وغيرهم.، والمذهب الثاني هو مذهب من قال أن من كان من المحاربين ذا رأي وتدبير قتل و لم يعف عنه، ومن كان ذا بطش وقوة قطعت يده ورجله من خلاف،

---

(١) البقرة / ١٦٠.

(٢)انظر : ابن قدامة، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٧٨، والزنديق هو من يقول بدوام الدهر، أو أنه من كان من اتباع ديصان ثم ماني ومزدك في التقاليد الفارسية، أو هو ينتحل ديناً، أو من اعترف بالدين ظاهرا وباطنا لكنه يفسر بعض ما ثبت في الدين بالضرورة بخلاف ما فسرة الصحابة والتابعون وأجمعت عليه الأمة، انظر التفاصيل في : سيد سابق، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٣٩٠ – ٣٩٢.

(٣)البقرة / ١٦٠.

(٤) انظر : د. عبدالكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٥) انظر : د. محمد فتحي عثمان، حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص ١٠٣.

ومن لم يكن منهم ذا رأي ولا بطش عزره الإمام أو نائبه، وحبسه، وهذا قول مالك وطائفه من فقهاء المدينة، فجعلت هذه الأحكام مرتبة تبعاً لاختلاف صفات المحاربين، لا تبعاً لاختلاف أفعالهم التي ألصقت بهم هذه الصفات، أما المذهب الثالث فهو مذهب من رتب الأحكام تبعاً لاختلاف أفعال المحاربين لا تبعاً لاختلاف صفاتهم[1]، حتى ذكر بعض الفقهاء أن لذلك أحوالاً :

أولها : أن يقتلوا إن قتلوا، أو يصلبوا إن قتلوا وأخذوا المال، أو تقتطع أيديهم وأرجلهم من خلاف إن أخذوا المال، أو ينفوا من الأرض، أن أخافوا السبيل.

ثانيها : أن المحارب إن حارب فقتل وأخذ المال قطعت يده ورجله من خلاف وقتل وصلب، فإن قتل و لم يأخذ مالاً قتل، وإن أخذ المال و لم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف، واذا لم يقتل و لم يأخذ مالاً نفي، وهذا يقارب الحال السابق إلا في الجمع بين قطع الأيد والأرجل والقتل والصلب معاً، وثالثها : أنه إن قتل وأخذ المال وقطع الطريق يخير فيه الإمام ، فإن شاء قطع يده ورجله من خلاف وصلبه، وإن شاء صلبه و لم يقطع يده ورجله، وإن شاء قتله و لم يقطع رجله ويده، و لم يصلبه، فإن أخذ بالأول قطع من خلاف، وإن لم يأخذ به غرب ونفي، ورابعها : يطبق عليه الحكم السابق إلا في الآخر، فانه يؤدب ويسجن حتى يموت، وخامسها : أنه إن اقتصر على القتل قتل، وان اقتصر على أخذ المال قطع من خلاف، وسادسها : أنه إن أخذ المال وقتل، فإن أبا حنيفة قال يخير فيه الإمام أو نائبه، أربعة خيارات، القتل، أو الصلب، أو القطع والقتل، أو القطع والصلب، وآخرها أن الإمام يخير فيه بمجرد الخروج [2].

ويلحق بالمذاهب الثلاثة السابقة عدة أحكام توضيحية، أفاض الفقه في الحديث عنها مما لا يتسع المقام لعرضه والخوض فيه [3].

ثالثاً : حالة البغي والعدوان :

فالقتال أحد أساليب التعامل مع البغاة إذا ما ثبت أن البديل الآخر في محاولة الإصلاح السلمي لم يؤت من الآثار شيئا، أو إذا تيقن أن البغاة أتوا أفعال قاطعي الطريق

---

(١) يراجع في تفاصيل هذه المذاهب: الإمام مالك، المدونة الكبرى، مرجع سابق، جـ١٦، من مجلد٦، ص٢٩٨-٣٠٠، الشافعي، الأم، مرجع سابق، جـ٦، ص١٥٢، ابن نجيم، مرجع سابق، جـ٥، ص٧٢، وما بعدها، ابن عابدين، مرجع سابق، جـ٣، ص٢١٨، السرخسي، مرجع سابق، جـ٩، ص١٩٨ وما بعدها، الكمال بن الهمام، مرجع سابق، جـ٥، ص٧٢ وما بعدها، ابن عابدين، مرجع سابق، جـ٣، ص٢١٨، السرخسي، مرجع سابق، جـ٩، ص١٩٨،وما بعدها، الكمال بن الهمام، مرجع سابق، جـ٥، ص٤٢٣-٤٢٤.

(٢) انظر : ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٥٩٦ - ٥٩٧.

(٣) انظر ما ذكره الكمال بن الهمام، مرجع سابق،جـ٥،ص٢٢٤، ابن عابدين،مرجع سابق، جـ٣،ص٢١٨.

مما يستوجب القتال، أو إذا بدا للقيادة الحاكمة أن القتال هو الخيار الأنسب لردع البغاة ومن ثم لوقاية الأمة المفاسد التي تكتنف أعمالهم، والواقع أن القتال في هذه الحالة يعد انتصاراً للحق وأهله على الظلم وأهله، والناظر في قوله تعالى **﴿والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون. وجزاء سيئة سيئة مثلها. فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين. ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل. إنما السبيل على الذي يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم﴾** [(1)]، سوف يجد أن الانتصار لردع البغي له عدة ملامح :

وأول هذه الملامح أن هذا الانتصار هو دليل على خروج الأمة من دائرة السلبية أو التوكل إلى حيث إزالة المنكر المستتر خلف البغي أياً كانت صوره، ذلك أن البغي - هو طغيان وتجاوز للحدود الشرعية - لا يصيب أحد كما سبق، بل يصيب الأمة كلها، وعليه فإن الانتصار عليه يعد ضرورة شرعية، قد تصل إلى مرتبة فرض العين إذا وضح أنه يعرض الأمة للاجتياح واستدعى ذلك التغير العام.

والملمح الثاني أن الإيجابية في ردع البغي مرادفة للعدل منهجا وغاية، العدل الذي لا يظلم باغيا لظلمه وعدوانه، بل إن العدل هنا يصير الحد الذي يجب أن يقف عنده من ينتصر من الباغي وقوله تعالى **﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾** خير تأكيد لذلك، ذلك أن كل عمل من أعمال البغي يجب أن يواجه في حدوده ولا يحيد عنها، وعندها لا سبيل للمؤاخذة أو المساءلة **﴿ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل﴾**.

والملمح الثالث أن تجاوز مرحلة ردع البغي إلى العدوان هو بغي على البغي وذلك إعمال في حقيقته لمبدأ الغاية - وهي هنا الردع - تبرر الوسيلة - وهي التمادي في الردع - وهذا لا يجوز شرعاً، لأنه سبيل الإفساد في الأرض، وإذا كانت الأصول المنزلة قد أباحت التصدي للبغي، فإنها أوقفته عند عدم الظلم حيث سبيل المؤاخذة.

والملمح الأخير أن إطلاق المكان والزمان في حدوث البغي - في آية الحرابة - إنما يعني أن البغي - كموقف - غير مقيد بنطاق مكاني دون آخر، أو نطاق زماني دون آخر، فحينما توافرت بيئته وأسبابه فقد وقعت أحداثه.

لقد تحدث الفقهاء كثيراً عن قتال البغاة وظروفه، ودخلوا لأجل ذلك في قضايا كثيرة مثل العلاقة بين قتال البغاة وقتال الكفار، والسبيل إلى التعامل معهن إذا طلبوا الموادعة، وسيرة القتال فيهم، وإمكان تبادل الرهائن معهم، وحقيقة مطالبتهم بما أحدثوه من خسائر في الأنفس والأعراض والأموال، والتصرف مع أهل الذمة لو ساعدوا البغاة،

---

(1) الشورى / ٣٩ - ٤٢.

وغير ذلك من القضايا التي اختلفت فيها المذاهب الفقهية [1]، وما يريد الباحث أن يدخل في إطار تفاصيل وفرعيات هذه القضايا بل يكفي الرجوع إليها في مظانها من كتب الفقه المختلفة، لكن ما يجب ملاحظته في قتال البغاة هو أن بعض الفقهاء رأى أنه لا قتال لمن خرج على طاعة غير الإمام، لأنه لا يعد بغيا، كما رأى كذلك أنه لا يعد بغيا من خرج لا لمنع حق بل لمنع ظلم يكفر بمعصيته، أو من عصى الإمام و لم يكن له مغالبا أي مقاتلاً، وقد استدل هؤلاء الفقهاء بأن بعض الصحابة لم يبايع الخليفة الأول ثم بايعه [2].

والواقع أن التحفظ الذي حدا بهؤلاء البعض إلى تحجيم مفهوم البغي لا يخلو من إعادة النظر، ذلك أن الخروج على نائب الإمام - العادل الشرعي - لم يكن بغيا فماذا يكون مع أن المفترض فيه أن يكون امتدادا سياسيا للإمام في بعض ولايته، وأنه لا يخرج عن متابعته ومراقبته، فإذا قيل إن البغي على نائبه ليس بغيا فمعنى ذلك أن الفرصة مواتية لكل باغ لكي يخرج عليه لأنه لن يحاسب على ذلك، وهذا مقدمة للفوضى العامة في تنظيم التعامل بين المسلمين، للتجرؤ على من أنابهم.

ومن ناحية أخرى فإن المقاتلة ليست شرطاً لازماً لتحقيق البغي حتى يخرج هؤلاء الفقهاء من لم يقاتل من جملة البغاة، فالبغي قد يكون بالقتال وقد يكون بغيره - كما سبق في رأي بعض الفقهاء - ثم إن المغالبة لا ترادف بالضرورة المقاتلة، كما أراد هؤلاء الفقهاء حتى يستبعد المغالب للإمام من جملة البغاة.

رابعاً : حالة النفاق :

الواقع أن اللجوء إلى القتال لقطع دابر الفتنة مع النفاق قد يبدو صحيحاً لأول وهلة في قوله تعالى ﴿**يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير**﴾[3]، بيد أن الأمر ليس بهذه السعة، فقد توقف العلماء كثيراً لتحديد مدلول الجهاد المأمور به في الآية، فذكر بعضهم أن الجهاد باليد واللسان، وبكل ما أطاقه جهادهم به، وقيل جهادهم بيدك، فإن لم تستطع فبلسانك، فان لم تستطع فاكفهر في وجوههم، وقيل باللسان، وقيل بل بإقامة الحدود عليهم.[4]

---

(١) انظر على سبيل المثال :ابن قدامة، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٤٨، وما بعدها، الإمام مالك، المدونة، مرجع سابق، جـ ٣، من المجلد الثاني، ص ٤٨ - ٤٩، الخطاب، مرجع سابق، جـ ٦، ص ٢٧٧ - ٢٧٩، الكمال بن الهمام، مرجع سابق، جـ ٦٦، ص ١٠٣ - ١٠٨، الكاساني، مرجع سابق، جـ ٧، ص ١٤٠ - ١٤٢، الشافعي، الأمن مرجع سابق، جـ المجلد الثاني، ص ٢١٨ - ٢٢٢، الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٥٨ - ٦١.

(٢) انظر : الخطاب، شرح مختصر خليل، مرجع سابق، جـ ٦، ص ٢٧٨.

(٣) التوبة / ٧٣.

(٤) انظر: الطبري،جامع البيانن مرجع سابق،جـ١٤، ص٣٤٧وما بعدها، القرطبي،مرجع سابق،جـ، ص٢٠٤.

وقد ذكر الطبري رأياً يقف موقف الوسط بين هذه الآراء، وأساسه قوله الصحابي ابن مسعود "إن الله أمر نبيه صلى الله عليه وسلم من جهاد المنافقين بنحو الذي أمره من جهاد المشركين .. فمتى أظهر المنافق الإسلام بلسانه فقد حقن بذلك دمه وماله، وإن كان معتقداً غير ذلك، وتوكل سرائرهم إلى الله سبحانه، ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم رغم علمه بهم وإطلاع الله إياه على ضمائرهم واعتقاد صدورهم كان يقرهم بين أصحابه، ولا يسلك بجهادهم مسلك جهاد من قد ناصبه الحرب على الشرك بالله [1].

وقد رفض النبي صلى الله عليه وسلم قتل ابن سلول رأس النفاق لما قال **﴿لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل﴾**[2]، ولما استأذنه رجل في قتل أحد المنافقين قال "أولئك الذين نهاني الله عن قتلهم" [3].

---

(١) انظر : الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ ١٤، ص ٣٧٥ وما بعدها.

(٢) انظر : صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ ١٦، ص ١٣٩، وقال القاضي عياض "واختلف العلماء هل بقي حكم الإغضاء عنهم وترك قتالهم، أو نسخ ذلك عند ظهور الإسلام، ونزول قوله تعالى **﴿جاهدوا الكفار والمنافقين﴾**، وأنها ناسخة لما قبلها، وقيل إنه إنما كان العفو عنهم ما لم يظهروا نفاقهم، فإذا أظهروه قتلوا، انظر المرجع السابق.

(٣) انظر : ابن الديبع، مرجع سابق، جـ ١، ص ١٩.

المطلب الثالث

اعتزال مصادر الخوف أو الهجرة من أرضها

قد تستبد المواقف السياسية بالأمة وقد تتداعى عليها عوامل التهديد والاضطراب بفعل الاختلاف أو الاقتتال أو أعمال السيف بين أبنائها ليجد المسلم نفسه بين خيارين لا ثالث لهم، أولهما الانسياق في هذا التردي بالدخول في بؤر التدافع بين طوائف الأمة، والثاني الاعتزال بعيدا عن هذه الفتن فرارا بدينه ونفسه و أهله، وبحثا عن ملاذ ومعاذ حتى تستقر الأمور وتعود الجماعة ووحدة الصف من جديد، وإلا استمر على ما هو عليه، بل ربما وجد أن ماهو عليه من الإعتزال غير عاصم له من الابتلاءات والفتن، فهنا تصبح المفاصلة بينه وبين مايحيط به أمرا لاغنى عنه.

أولا – حقيقة الاعتزال بين الحركة الإيجابية والحركة السلبية لتحقيق الأمن:

لفظ العزلة مأخوذ من مادة عزل التي تعني التنحي، والافتراق، واتخاذ جانب أو ناحية معينة، وعدم امتلاك الشيء [1]، فكأن هذه المادة تدور حول ما من شأنه تحقيق الحياد والبعد عن الشيء، ولذلك يقول الأصفهاني "الاعتزال تجنب الشيء عمالة كانت أو براءة، أو غيرهما بالبدن كانت أو بالقلب"[2]. والاعتزال في حياة المسلم قد يأتي-على ما فصل الإمام الغزالي- ببعض الخير، وقد يأتيه ببعض الشر [3]، ولكنه-كما سبق-قد يكون المخرج الوحيد له من مخاوف كثيرة تسيطر على حياته، وتمنعه من أداء أعبائه الإيمانية نحو دينه وأمته.

بهذا المعنى المجمل تبدو حقيقة الاعتزال مجسدة في عدة سمات:

السمة الأولى :

أن الاعتزال ليس بدعا من الدين، بل إن الدين هو الذي يحض عليه إن لم يكن منه بد، ولقد ضرب القرآن لذلك أمثالا كثيرة، فنبي الله إبراهيم عليه السلام لم يشأ الانخراط في فساد قومه رغم دعوته إياهم إلى الإيمان، فاعتزلهم وما يعبدون من دون الله **﴿وأعتزلكم وما تدعون من دون الله وأدعو ربي عسى أن لا أكون بدعاء ربي شقيا﴾**[4]، وأهل الكهف/ أولئك العصبة المؤمنة الذين لم يهد لهم ما كان عليه قومهم من الشرك والضلال، وإفساد العقيدة، فاعتزلوهم "وإذ اعتزلتموهم وما يعبدون إلا

---

(١) انظر مادة عزل في: ابن منظور، مرجع سابق، ص٢٩٣٠-٢٩٣٢.

(٢) انظر: الأصفهاني، المفردات، مرجع سابق، ص٣٣٦-٣٣٧.

(٣) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٣٥٨هـ ١٩٣٩م، ج٢، ص٢٢١ ومابعدها. انظر أيضا ما أورده ابن حجر في فتح الباري، مرجع سابق، ج١٣، ص٤٣.

(٤) مريم/ ٤٦.

الله"[1]، بل وتحروا عدم الانخراط في كفرهم "فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر ايها أزكى طعاما فليأتكم برزق منه وليتلطف ولايشعرن بكم أحدا. إنهم إن يظهروا عليكم يرجموكم أو يعيدوكم في ملتهم ولن تفلحوا إذا أبدا"[2] وجاء في الحديث "ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، من تشرف لها تستشرقه ومن وجد ملجأ فليعذ به" [3].

والسمة الثانية:

أن الاعتزال ليس عملا لاهدف له، بل له مقصد، وله جهة وغاية، إنه خروج من الاستشراف للفتن ونجاة من الوقوع في مخاوفها، ولذلك جاء في الحديث "إياك والفتن لا يشخص لها أحد، فوا الله ما شخص فيها أحد إلا نسفته كما ينسف السيل المدن، إنها مشتبهة مقبلة، حتى يقول الجاهل هذه تشبه مقبلة، وتتبين مدبرة، فإذا رأيتموها فاجتمعوا في بيوتكم واكسروا سيوفكم وقطعوا أوتاركم وغطوا وجوهكم" [4] وجاء في حديث آخر "إن السعيد لمن جنب الفتن، إن السعيد لمن جنب الفتن، إن السعيد لمن جنب الفتن، ولمن ابتلى فصبر فواها"[5].

لذلك رأى بعض الفقهاء أن الاستشراف للفتن إنما يتأتى من الجهل بحقيقتها، وعدم الصبر على مافيها من ابتلاء[6].

والسمة الثالثة:

أن الاعتزال حالة طارئة، ووضع استثنائي لما ينبغي أن تكون عليه حياة المسلم، فهو إذا حالة غير أبدية وإنما يضطر إليها المسلم حين يكون فعاليته في مجتمعه بلا جدوى،أو آتية بعكس المراد منها بما يصادم مقاصد الشريعة ومن ثم مصالح هذا المجتمع، وقد جاء في حديث سابق"ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيت شحا مطاعا وهوى

---

(١) الكهف/ ١٦.

(٢) الكهف/ ١٩-٢٠.

(٣) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٨، ص٩. وقال النووي (ومعنى تستشرف له تغلبه وتصرعه، وقيل هو من الإشراف بمعنى الإشفاء على الهلاك ومنه أشفى المريض على الموت وأشرف، وقوله "ومن وجد فيها ملجأ" أي من وجد عاصما وموضعا يلتجيء اليه ويعتزل فليعذ به. وأما قوله "القاعد فيها خير من القائم" إلى آخره فمعناه بيان عظم خطرها والحث على تجنبها والهرب منها ومن التشبث في شيء، وان شرها وفتنتها يكون على حسب التعلق بها" أنظر: المرجع السابق.

(٤) انظر: الحاكم في المستدرك، مرجع سابق، ج٣، ص٤٤٨.

(٥) قوله "فواها" قيل معناها التلهف والتحسر، وقيل واها لمن باشر الفتنة وسعى فيها" انظر: محمد العظيم آبادي، مرجع سابق، ج١١، ص٣٤٥.

(٦) انظر: محمد بن مفلح، الفروع وبهامشه تصحيح الفروع لعلي بن سليمان المرداوي، مراجعة عبدالستار أحمد فراج، القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٣٨٨هـ، ج٦، ص١٦.

متبعا ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بنفسك ودعك من أمر العوام، فإن من ورائك أياما الصبر عليها مثل قبض على الجمر، للعامل فيهن كأجر خمسين رجلا يعملون مثل عمله".

والسمة الرابعة:

أن الاعتزال يقتضي من المسلم أن يأخذ جانب المسالمة ما وسعه السبيل إلى ذلك تحرزا وحذرا من أن يستعمل السلاح في وجه المسلم فردا أو جماعة، وحتى لايقع تحت طائلة حديث "إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار. قال-أي راوي الحديث وهو أبوبكره-فقلت يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: إنه أراد قتل صاحبه"[(١)]، وجمهور الصحابة والتابعين وعامة العلماء يرون وجوب المحق في الفتن والقيام معه بمقاتلة الباغين، وذكر النووي أن هذا هو الصحيح، وأنه يجب تأويل أحاديث ترك القتال على أنها تخص من لم يظهر له الحق، أو من لا تأويل له، ولو كان ترك القتال كما قال الأولين واجبا لظهر الفساد واستطال أهل البغي والمبطلون [(٢)].

السمة الخامسة:

أن الاعتزال هو نوع من الهجرة الداخلية لأحداث قائمة في نطاق مكاني داخل المجتمع المسلم، وليست هجرة داخلية من نطاق مكاني إلى آخر داخله، إنه هجرة لسياسات وقيادات ومواقف ونظم في هذه الأحداث، وليست هجرة لمكانها، فالاعتزال بهذا المعنى هو نوع من الجهاد وليس عملا هروبيا كما سيرد لاحقا.

ثانيا – شبهات تلحق بالاعتزال:

يهم الباحث في هذا المقام أن ينفي مفهوم الاعتزال بسماته السابقة من بعض شوائب الشبهات التي قد تلحق به، أو التي قد يتصور أنه-أي الباحث-يرمي إلى ترسيخها في حديثه عن وسائل التصدي لمصادر تهديد الأمن داخليا.

فمن ناحية أولى قد يتصور البعض أن الاعتزال هو عمل هروبي، يعبر عن ضعف المسلم وعجزه عن التصدي للابتلاء المستتر خلف ما يهدد أمنه، والحقيقة غير ذلك، لأن الاعتزال ليس حجة يتوارى من خلالها المسلم ليفتح ثغرة في جدار الأمن المتصدع، وإنما هو التزام ووقوف عند حدود ما أمر باتباعه، ومانهي عن إتيانه.

ومن ناحية ثانية يتصور البعض أن الاعتزال هو قمة السلبية لأنه يمنع المسلم من المشاركة في إزالة الضرر الواقع بأمنه، وليس الأمر كذلك، لأن الالتزام قد يتحقق بأداء،

---

(١) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٨، ص١١.

(٢) انظر: المرجع السابق.

فعل أو بالانتهاء عن آخر، أو بكليهما معا، والاعتزال هـو انتهـاء عـن مشـاركة في فعل غير مشروع، وإلا صارت غير مشروع، ورغم ذلك هناك حقائق ثلاث تجلي هذا الأمر، أولها أن المسلم إن منع من إنكار المنكر باليد، أو باللسان، فهو غير ممنوع من الإنكار بالقلب وذلك أضعف الإيمان، ليؤكد أنه مهتم بأمر دينه، والثانية أن الاعتزال كما سبق هو محظور اضطر المسلم إلى اللجوء إليه لضرورة الفتنة المحدقة بأمته، والضرورة تقدر بقدرها، فإذا سقطت المحظورة وعادت للمسلم فعاليته، أضحى لاعذر له في الاعتزال، وقد زالت أسبابه، والثالثة أن الاعتزال قد يصبح لا محل له إذا أدى إلى ضرر أكبر من الضرر الذي يدعو إليه.

ومن ناحية ثالثة، فإن الاعتزال لا يشكل خروجا على جماعة المسلمين، أو بعدا عن وحدة صفها، وهي أحوج ما تكون إلى غير ذلك، إذ ليس معقولا أن يقابل الانقسام بمزيد من الانقسام، والواقع أن الاعتزال هو محاولة للخروج من الانقسام بعمل غير عدائي تجاه أحد، وبفعل مسالم موجه إلى كل المختلفين المتقاتلين، فضلا على ذلك فإن الاعتزال قد يكون جنوحا عن واقع لا جماعة فيه ولا قيادة.

وقد جاء في الحديث "قلت يارسول الله فما ترى إن أدركني ذلك-أي الفتنة-قال تلزم جماعة المسلمين وإمامهم. فقلت فإن لم تكن لهم جماعة، ولا إمام قال: فاعتزل تلك الفرق كلها ولو أن تعض على أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك" [(١)].

ومن ناحية رابعة فإن الاعتزال ليس دعوة إلى مؤازرة الالتزام بطرائق صوفية، نهجها الانسحاب من واقع الأمة واعتزال الناس تقشفا وزهدا في الحياة، ليفرضوا على أنفسهم وعليها رهبانية ما كتبها الله، ذلك لأن التصوف الحق لايتعارض والتصدي لواقع الأمة تصحيحا وترشيدا، إنه انطلاقة لتطهير ذاتها وكيانها من كل معتقد فاسد، أو تأويل خاطيء، أو رأي باطل، أو خيبة، فكأنه-أي التصوف الحق-اعتزال بها وعزل لها عن كل ما يبعدها عن إسلامها، هوية ومسلكا، وقيما [(٢)].

ثالثا – الهجرة وحدود الالتزام الديني:

تبوأت الهجرة مكانة متميزة في حديث الأصول المنزلة، واحتلت تطور الخبرة السياسية الإسلامية موقعا هاما، ويكفي أن الطريق إلى إقامة أول دولة في هذا التطور ابتداء مع أولى خطوات الهجرة إلى المدينة في عصر النبوة، ومنذ ذلك التاريخ والحديث

(١) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، ج٣، ص٣٥-٣٧ وانظر حديثا آخر يؤيد نفس المعنى ذكره ابن كثير في نهاية البداية، مرجع سابق، ج١، ص٤٢.

(٢) انظر في حقيقة التصوف: عبدالرحمن عبدالخالق، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، الكويت: الدار السلفية، ١٣٩٥-١٩٧٥، ص٦ومابعدها.

عن الهجرة لا ينقطع، من حيث شروطها، وحالاتها، وأحكامها.

وبداية فإن لفظ الهجرة مأخوذ من مادة هجر التي تعني في اللغة الترك والإغفال، والإعراض والاعتزال، والخروج من مكان إلى آخر، والقطيعة، ومفارقة الأهل، أو المكان [١]، وجماع هذه المعاني البعد عن الشيء [٢].

وقد جاء الحديث عن الهجرة في الأصول المنزلة، فذكرت الهجرة باليد، وباللسان وبالقلب، قال تعالى ﴿واهجروهن في المضاجع﴾[٣]، وكناية عن عدم قرب النساء، وقال ﴿إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا﴾[٤]، فهذا هجر بالقلب أو بالقلب واللسان، وقوله تعالى ﴿واهجرهم هجرا جميلا﴾[٥]، يحتمل الثلاثة، وكذا قوله ﴿واهجرني مليا﴾[٦]، وقوله ﴿والرجز فاهجر﴾[٧]، تحث على المفارقة بالوجوه كلها[٨].

وقد جاء في الحديث "والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه" وفي الآخر "ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ماهاجر إليه"[٩].

ومتابعة هذه المعاني في صورتها المجملة تساعد في فهم حقيقة الهجرة من جوانب حياته. إن البعد عن الاستشراف للفتن يقتضي البحث عن هذا المأمن قدر المستطاع،

---

(١) انظر: مادة هجر في: ابن منظور، مرجع سابق، ص٤٦١٦-٥٦٢٠.

(٢) وهو ماذهب اليه بن العربي، إذ جعل معاني الهجرة سبعة، كلها تدور حول البعد عن الشيء، انظر ما أورده في أحكام القرآن، مرجع سابق، ج١، ص٤١٩.

(٣) النساء/ ٣٤.

(٤) الفرقان/ ٣٠.

(٥) المزمل/ ١٠.

(٦) مريم/ ٤٦.

(٧) المدثر/ ٥.

(٨) انظر: الأصفهاني، المفردات، مرجع سابق، ص ٥٣٦-٥٣٧.

(٩) انظر: انظر: ابن حجر، مرجع سابق، طبعة ٧٨، ج١، ص٢٨ ومابعدها، وقد ذكر النووي أن اسم الهجرة يقع على أمور ثمانية، الأول هجرة الصحابة من مكة إلى الحبشة، حيث آذى المشركون رسول الله صلى الله عليه وسلم، ففروا إلى النجاشي، وكانت الهجرة بعد البعثة بخمس سنين، والثاني الهجرة من مكة إلى المدينة، وكانت بعد البعثة بثلاثة عشر سنة، وكان يجب على كل مسلم أن يهاجر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، وأطلق جماعة أن الهجرة كانت موجهة من مكة إلى المدينة، وهذا ليس على إطلاقه، فإنه لا خصوصية للمدينة، وإنما الهجرة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، والثالث هجرة القبائل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتعلموا الشرائع ويرجعوا إلى قومهم فيعلموهم، والرابع هجرة من أسلم من أهل مكة ليأتي النبي صلى الله عليه وسلم، ثم يرجع إلى قومه، والخامس الهجرة من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام، والسادس هجرة المسلم أخاه فوق ثلاث بغير سبب شرعي، وهي مكروهة في الثلاث وفيما زاد حرم إلا لضرورة، والسابع هجر الزوجة إذا تحقق نشوزها، والثامن هجرة ما نهى الله عنه. وهم أعم الهجرة انظر/ النووي، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص ١٧-١٩.

ويجب أن تكون النقلة المكانية-الهجرة-إلى موضع تستعلي فيه كلمة الإسلام، ذلك أن رحيل المسلم إلى بلد ليست للإسلام عليه سطوة أو سيادة، قد يعرضه لفتنة أكبر من تلك التي اضطرته إلى الهجرة، إلا إذا استطاع أن يظهر إسلامه ويعمل طبقا لعقيدته دون أن يخشى الفتنة على نفسه وعقيدته [١].

وثانيهما أن الهجرة ولاء وبراء داخليان، فهي ولاء من حيث الخروج من موقع الفتن حفاظا على العقيدة ودفاعا عنها، والبعد عن ارتكاب محظور لا يتفق ومقتضياتها، وهي براء من حيث الإنكار على المختلفين من أبناء الأمة أن يكون طريقهم طريق المسلم الحقيقي.

وثالثهما أن الهجرة-إذ تفرض على المسلم الانتقال المكاني إلى حيث يأمن-إنما تلزمه في حقيقة الأمر بتحقيق المعنى الباطن، والمعنى الظاهر لها [٢]، فالمعنى الباطن هو ترك ماتدعو إليه النفس من الرغبة في الاختلاط بأحداث الاضطراب بين المسلمين، ومجاهدة النفس تستلزم هجران الشهوات والأخلاق الذميمة والخطايا، وتركها ورفضها [٣]، وترك ما يدعو إليه الشيطان وهو أس الفتن كما في حديث "إن الشيطان قد أيس أن يعبده المصلون في جزيرة العرب ولكن في التحرش بينهم" [٤].

أما المعنى الظاهر للهجرة فهو الفرار بالدين من الفتن وإيثار السلامة، قال الشافعي "ودلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم على أن فرض الهجرة على من أطاقها إنما هو على من فتن عن دينه بالبلد الذي يسلم بها، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لقوم بمكة أن يقيموا بها بعد إسلامهم العباس بن عبدالمطلب إذا لم يخافوا الفتنة" [٥].

ورابعها أن الهجرة-كالاعتزال-حجة عل كل من وجد ملجأ أطاقه ليفر بدينه و لم يلجأ إليه، لقوله تعالى **﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيما كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض، قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا﴾** [٦].

فمن يرفض الهجرة وقد حلت شرائطها هو مستشرف للفتن وإن تصور غير ذلك، وربما أضاف إليها وقودا جديدا من حيث لا يدري "ومن وقع في الشبهات وقع في

---

(١) انظر: القحطاني، مرجع سابق، ص٧١.

(٢) انظر حقيقة المعنيين في: ابن حجر، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٩، ج١، ص١٠٧.

(٣) انظر: الأصفهاني، المفردات، مرجع سابق، ص٥٣٦-٥٣٧.

(٤) أي في التحريش بالخصومات والحروب والفتن ونحوها. انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٧، ص١٥٦.

(٥) انظر: الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج٤، المجلد الثاني، ص١٦١.

(٦) النساء/ ٩٧.

الحرام كالراعي يرعى الحمى يوشك أن يقع فيه"[1].

وخامسها: أن الهجرة لاتقطع الاستخلاف بحال، لأنها تصل ماقد يكون بعض أبناء الأمة قد قطعوه، ولو في مكان آخر غير مكان الفتنة، فالهجرة عمل، والسعي إليها حركة وعمل، والاستقرار بعدها فيه استمرار لهذا العمل، إنها كالاعتزال، يفرضها الإسلام من قبيل إعطاء البدائل المتعددة لتنفيذ الاستخلاف، فإذا ماعطل في أحدها يكون اللجوء إلى الآخر.

رابعا – شبهات حول الهجرة كبديل لتحقيق الأمن:

لاشك أن الحقائق السابقة تمهد الطريق لإزالة الغش الذي قد يلحق بمفهوم الهجرة، خاصة بعد أن أصبح عرضة لإساءة التأويل وإفساد المعنى، فضلا على الاتجاه به نحو غايات هي أقرب إلى الرؤية الشخصية منها إلى الرؤية الشرعية.

فهناك شبهة أولى تتعلق بما قد يحلو للبعض من إيجاد مبرر لترك المجتمع وما يدين به ظنا أو اقتناعا بأن البقاء فيه إنما هو الفتنة بعينها، وأن مافيه يحتم المفاصلة بينهم وبينه، دون تأويل مقبول، من دين أو مصلحة شرعية، إن الهجرة لا تعني كما سبق الهروب من المسؤولية تجاه الأمة مهما تكالبت عليها الأعداء، لأن الإسلام الذي أباحها دعوة إصلاح لا دعوة هدم، وإرادة تحد، لا تكاسل استضعاف، والإصلاح لا يقبل إلا المواجهة الفورية للخطأ لا تأجيلها أو الهروب منها، كما أن الهجرة أمانة تجاه الدين وتجاه الأمة وتجاه الذات، فإذا لم تحفظ هذه الأمانة بوجهاتها الثلاث، انقلبت إلى انفلات من الالتزام وخيانة للأمانة.

وتأتي الشبهة الثانية مرتبطة بما وقع بسببه البعض في الحيرة حين ربطوا الهجرة بقضية التكفير، فدار الزمان دورته بأمة التوحيد، ليخرج من بينها من يكررون دعوة سبقهم إليها الخوارج في صدر الإسلام، يوم راحوا يكفرون الأمة وقياداتها من كبار الصحابة، لقبول التحكيم في الخلاف بين الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، ووالي الشام معاوية بن أبي سفيان، زاعمين أنه لاحكم للرجال في دين الله [2]. والإسلام يرفض هذه المزاوجة بين الهجرة والتكفير، لكن في زمن الاستبداد السياسي، وفي عصور عوملت فيها حركة المسلمين بقسوة الحكم، وظلم السلطان، تولد التكفير من جديد، فاستسهله من المسلمين طائفة ألصقته بحكامهم ومن وافقهم على سياساتهم، لوقوع الجميع–بزعم المكفرين–في

---

(١) انظر الحديث بطوله في: النووي، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص٢٩–٣٠، ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مرجع سابق، ص٦٣.

(٢) انظر في تفاصيل هذا الموقف التاريخي: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، ج٥، ص٦٣ ومابعدها، ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، ج٣، ص٣٢٦ ومابعدها.

جاهلية كجاهلية القرون الأولى، ومن ثم يتحتم الهجرة من دارها تحينا للتمكين واعداد العدة لتطهيرها من الكفر [1].

ثم تأتي الشبهة الثالثة متعلقة بتصور البعض أنه مادامت الهجرة استخلافا يتحقق بكل سبل العمل المتاح والمشروع ولا يمنع بعض وظائف الأمة ومنها الجهاد، فلابد من الارتداد بهذا الجهاد إلى الأمة قبل أعدائها، ليغير منكر الكفر-المزعوم-الواقعة فيه، ومثل هؤلاء لايهمهم أن تكون الكلمة الفاصلة في قضية التكفير لعلماء الأمة المخلصين، وإن تقلص دورهم بجانب فقهاء السلاطين، ولا يهمهم أن تكون محصلة هذا الجهاد المفترى هو قتل الأبرياء، ولا يهمهم أن دعوى تقليص الجهاد لقصره على الداخل هي جمود بالوظيفة الحضارية للأمة في نشر الدعوة والجهاد في سبيلها، وهكذا لا تجني الأمة من هذه الدعاوي سوى الآلام والجراح.

أما الشبهة الرابعة فتنبع من الخلط بين الهجرة كأداة للفرار من الفتن إلى حيث الأمن، والهجرة كأداة للبحث عن مصدر للاسترزاق، أو لضعف القدرة على التعامل من واقع الأمة المتخلف، أو لغير ذلك من الأسباب التي أبدعت ظاهرة هجرة العقول المسلمة إلى دول غير مسلمة، أو دول مسلمة تحكمها بدول مثلها مسلمة علاقات القطيعة والخلاف [2]، فلا شك أن الفرق واضح بين الهجرتين في الأسباب، والوسائل، والمقاصد، والوجهات، ورغم ذلك يظل أحد الفروق الأساسية في التمييز بين الهجرتين، هو أن هجرة الفتن يحكمها السعي لتضييق فجوات التردي بين الأمة حتى تمحى تماما، لكي يعود إليها إيناعها مرة أخرى، أما هجرة العقول فهي هروب قد يوقع صاحبه ومن ثم أمته في فتنة أكبر وأشد، حين يكون الاسترزاق مقابلا لإعطاء الدنية في الدين، أو حين يكون إبداع العالم المسلم المهاجر فيه إفادة لغير المسلمين وحجب لها بالتالي عن أمته فتضعف من حيث يقوى أعداؤها، أو حيث تكون ضرورة البقاء في بلاد المسلمين أكبر من ضرورة الهجرة، حيث مالايتم الواجب إلا به فهو واجب.

وتبقى الشبهة الأخيرة وهي المغلفة بادعاء الهجرة بعد عصر النبوة لا أصل لها، وهي شبهة لاوزن لها، ولذلك يقول ابن حجر تعليقا على ما جاء في حديث "والمهاجر من هجر ما نهى الله" "وكان المهاجرين خوطبوا بذلك لئلا يتكلوا على مجرد التحول من دارهم حتى يمتثلوا أوامر الشرع ونواهيه، ويحتمل أن يكون ذلك قبل انقطاع الهجرة، لما

---

(١) انظر في بعض أبعاد قضية التكفير: د. يوسف القرضاوي، ظاهرة الغلو في التكفير، القاهرة: دار الجهاد ودار الاعتصام، ١٣٩٧هـ، ص١٣ ومابعدها.

(٢) انظر: في أبعاد قضية هجرة العقول المسلمة وخطورتها: د. عبدالله عبدالمحسن التريكي، بلاغ إلى الصفوة، المسلم المعاصر، العدد الثالث والاربعون، السنة الحادية عشر، رجب-رمضان، ١٤٠٥هـ، ص٥ ومابعدها، محمد الصالح عزيز، "هل تتوقف هجرة العقول المسلمة إلى الغرب"، الأمة، العدد الرابع والخمسون، جمادي الآخرة، ١٤٠٥هـ، ص٧٧.

فتحت مكة تطييبا لقلوب من لم يدرك ذلك، بل حقيقة الهجرة تحصل لمن هاجر ما نهى الله عنه" [1].

ومن ناحية أخرى فإن الهجرة المكانية قد تكون للاختصاص، وقد تكون للعموم فأما الاختصاص فقد انقطع بالهجرة إلى المدينة إلى أن فتحت مكة، وأما العموم فهو باق لمن قدر عليه إذا كانت الهجرة انتقالا من دار الكفر إلى دار الإسلام [2].

---

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٧، ج١، ص١٠٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج١، ص٤٠، وانظر أيضا ما أورده النووي في الأربعون النووية، مرجع سابق، ص١٨-١٩.

المطلب الرابع

النفي وتطهير المجتمع السياسي من عناصر الإفســـاد

والنفي في اللغة لـه أكثر من معنى منها التنحي، والذهاب، والتساقط، والطرد، والإخراج، والإبعاد، والجحود، والبراءة [١]، وجماع هذه المعاني هو استخلاص السيء من الشيء لرداءته، ولذلك كانت نفاية الشيء بقيته وأردؤه، وقد ورد في الحديث "المدينة كالكير تنفي خبثها" أي تخرجه عنها [٢]. من هنا فإن النفي يعد إحدى الوسائل التي أباحها الشرع لتطهير المجتمع المسلم من بعض العناصر الرديئة، سواء بتقييد حركتها داخله بالسجن-كما سيرد-أو بإخراجها إلى بعض النواحي الإقليمية لديار المسلمين حيث أمن فتنتهم وإفسادهم، ولذلك جاء النفي كأحد البدائل في التعامل مع المحاربين في قوله تعالى "أو ينفوا من الأرض"، بيد أنه غير متوقف على هذا البديل، بل يوظفه الشرع كي يستخدم في مواقف أخرى، كما يلي:

أولا – معاقبة المحارب أو قاطع الطريق:

ويحدث ذلك حين يقتصر سلوك المحارب على قطع الطريق بالتهديد، والتخويف دون أخذ مال أو غيره، ودون قتل أحد، وإذا كانت حقيقة النفي-وهي الإبعاد-ثابتة فإن كيفية تطبيقه لمعاقبة المحارب غير متفق عليها، بل يمكن التمييز بين آراء أربعة: أحدها يفسر النفي على أنه السجن، قال بذلك أبوحنيفة وأهل الكوفة، وهو مشهور مذهب مالك في غير بلد الجناية. والثاني يرادف بين النفي وبين الإبعاد إلى بلد الشرك، قاله أنس، والشافعي، والزهري، وقتادة. وغيرهم. والثالث يعد النفي بمثابة الإخراج من مدينة إلى أخرى أبدا، قال بذلك سعيد بن جبير، وعمر بن عبدالعزيز. والرابع جعل النفي يعني مطالبة المحاربين بالحدود أبدا، فيهربون منها، قاله ابن عباس. والزهري ومالك وقتادة [٣].

وقد اختار ابن جرير الطبري-في ترجيحه بين هذه الآراء-أن يكون النفي هو الإخراج من بلد إلى بلد غيره-أي في ديار المسلمين-وحبسه في السجن في البلد الذي

---

(١) انظر: ابن منظور، مرجع سابق، ص٤٥١١-٤٥١٣، مادة نفي.

(٢) انظر: المرجع السابق، ٤٥١٢.

(٣) انظر: ابن العربي، أحكام القرآن، مرجع سابق، ج٢، ص٥٩٨، وانظر أيضا ما ورد في: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج١٠، ص٢٦٨، ابن قدامة، مرجع سابق، ج١٠، ص٣١٣-٣١٤، ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٢، ص٥١-٥٢، الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٦٢، الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج٧، ص١٥٢-١٥٦، عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي، مرجع سابق، ج١، ص٦٦٠، د. محمد سليم العوا، محاضرات في أصول التشريع، مرجع سابق، ص٣٥.

نفى إليه حتى تظهر توبته من قسوته، ونزوعه عن معصية ربه [1].

والذي لاشك فيه أن الباحث في عملية الترجيح بين الآراء المختلفة في نفي المحارب الوارد في قوله تعالى "أوينفوا من الأرض" يجد أن حقيقة النفي لا يمكن أن تكون بهذا الإطلاق، وإلا فإذا نفي المحارب من الأرض فإلى أي مكان آخر ينفى؟ وعليه فلا سبيل إلى نفيه من الأرض الا بحبسه في بقعة منها عن سائرها، فيكون منفيا حينئذ عن جميعها إلا مما لا سبيل إلى نفيه منه [2]، وهنا ترد ملاحظات أربع.

الملاحظة الأولى : أن الرأب القائم على اعتبار أن مطالبة المحارب بالحد أبدا فيهرب لا يقوم مقام النفي من الأرض، ذلك أنه كعقوبة لا يمكن أن يتأتى إلا بعد التمكن من المحارب، فإذا ما أخذ بهذا الرأي فمعنى ذلك أن الحد لن يقام مطلقا، لأنه غير متمكن من المحارب أصلا لهروبه، أما الرأي المبني على إخراج المحارب إلى بلاد الشرك غير محقق لمقصد النفي وهو التطهير والتوبة، لأنه قد يفتن في هذه البلاد فيرتد مشركا، فيفقد حصانة الإسلام له، وهو ما يتعارض ومقصد النفي، إلا إذا كان المحارب مستأمنا فذلك يجوز إخراجه إلى بلاد الشرك لأنه مشرك أصلاً [3].

والملاحظة الثانية: أن النفي-طبقا لرأي من قال بإخراج المحارب من بلد إلى آخر في ديار المسلمين-قد يكون متعذرا خاصة إذا كانت هذه الديار قد آلت إلى الانقسام إلى دويلات وحدود مصطنعة، يسودها استقرار العلاقات بينها تارة، وتوترها تارة أخرى، والحد لايمكن-إذا توافرت شروط إقامته-أن يعلق ليخضع لمقتضى حال هذه العلاقات، فإن استقرت أقيم، وإن توترت أوقف لأن الحدود لا تدرأ إلا قبل الفصل فيها، فإن وجبت كان لزاما إقامتها.

والملاحظة الثالثة: أن الباحث يميل إلى ما ذهب إليه د.محمد سليم العوا حين جعل النفي مرادفا للحبس في دولة المحارب نفسه، ذلك أن النفي في العصر الحديث في أغلب الأقطار غير ممكن إذ لن تقبل دولة بحرس دولة أخرى في اراضيها [4]، كما أن العقاب بالنفي من مكان إلى مكان آخر في القطر ذاته يساعد المحارب على تكرار جريمته، ثم إن

---

(١) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج١٠، ص٢٧٤-٢٧٥.

(٢) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج١٠، ص٢٧٤-٢٧٥.

(٣) انظر: سيد سابق، مرجع سابق،ج٢، ص٤٠٣.

(٤) يرى الباحث هنا أن الأولى أن يقال" قد يكون غير ممكن" بدل "غير ممكن"، لإن العبارة الأولى تفيد احتمال وجود النفي خاصة إذا قبلت بعض الدول المسلمة المعاونة في تطبيق النفي، واتفق على ذلك، والمسلمون أولى من غيرهم في التعاون على تطبيق شرع الله، وتطبيق الحدود من مستلزمات هذا التعاون. أما العبارة الثانية فتلغي الاحتمال السابق، انظر: د.محمد سليم العوا، محاضرات في أصول التشريع الجنائي، مرجع سابق، ص٣٥.

الحبس ما هو إلا نفي على كل حال [1]، فهو إبعاد للمحارب عن الناس، وإبعاد له عن المكان الذي ارتكب فيه جريمته، وإبعاد له عن عدم الافتتان بالشرك إذا ما أخرج من بلده، وإبعاد له عن بيته وأهله، موضع استقراره وسكنه.

والملاحظة الرابعة: أن توقيف مدة النفي إما على حالة المنفي بحيث ينتهي النفي بثبوت توبته وحسن سيرته وعدم ارتكاب جريمته مرة ثانية، أو بالقياس على حد الزاني غير المحسن-حيث أفتى كثير من العلماء بنفيه عاما بعد جلده ثمانين جلده [2]-يفوض ضرورة الاختيار بين بديلين لإلغاء حالة النفي، فإن الباحث يرى وقف مدته على حالة المنفي.

إذاً لابد من اختلاف المدة حسب اختلاف ظروف الجناة، وشخصياتهم، فالزمن الذي قد يكفي لإصلاح شخص قد لا يكفي لإصلاح غيره، وهذا ما يعرفه كل مشتغل بالعلوم الجنائية، ومن ثم فهذه مسألة اجتهادية يختلف النظر إليها والحكم فيها باختلاف ظروف الجناة، وأحوالهم[3].

ثانيا – معاقبة الزاني غير المحصن:

فقد اتفق الفقهاء فيما عدا الأحناف على اعتبار جريمة الزنا إذا ارتكبها غير المحصن- أي البكر الذي لم يتزوج-رجلا أو امرأة ذات شقين، الأول أن يجلد مائةو جلدة لقوله تعالى "الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بها رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر. وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين" [4].

وأما الشق الثاني فهو تغريب مرتكب الجريمة أي نفيه من الأرض لمدة عام، هذا الشق مثار اختلاف بين الفقهاء [5]، فالشافعي وأحمد ذهبا إلى أنه يجمع إلى الجلد والتغريب لمدة عام، وإن كان الشافعية يرون أنه لا ترتيب بين الجلد والتغريب فيقدم ما شاء منهما. والحجة في ذلك ثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم، وعن الصحابة. فقد روى الحديث "خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم"[6]، وروي عن أبي هريرة أن الرسول صلى الله

---

(١) انظر: د. العوا، محاضرات في أصول التشريع الجنائي، مرجع سابق، ص٣٥.

(٢) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج١٠، ص٣١٣.

(٣) انظر: د. العوا، محاضرات في أصول التشريع، مرجع سابق، ص٣٥.

(٤) النور/ ٢.

(٥) انظر في تفاصيل ذلك والأدلة التي اعتمد عليها كل من فريق، سيد سابق، مرجع سابق، ج٢، ص٣٤٥-٣٤٦. وانظر أيضا: الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج٧، ص٨٦ ومابعدها، الصنعاني، سبل السلام، مرجع سابق، ج٤، ص٥ ومابعدها.

(٦) انظر: الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج٧، ص٨٧، الصنعاني، سبل السلام، مرجع سابق، ج٤، ص٥.

عليه وسلم قضى فيمن زنا ولم يحصن بنفي عام وإقامة الحد عليه، أما الصحابة فقد أخذوا بالتغريب خاصة الخلفاء الأربعة ولم ينكره أحد، فقد غرب أبوبكر إلى فدك، وعمربن الخطاب إلى الشام، وعثمان إلى مصر، وعلي إلى البصرة، وقال مالك والأوزاعي يجب تغريب البكر الحر الزاني، دون المرأة البكر الحرة الزانية فإنها لا تغرب لأن المرأة عورة، وأما أبوحنيفة فرأى أن لا يضم إلى الجلد التغريب إلا أن يرى الحاكم ذلك مصلحة فيغربها على قدر ما يرى، على أنه ينبغي أن لا يكون تغريب المرأة غير المحصنة بابا لمفسدة قد تلحقها-بعد ارتكابها جريمة الزنا-لو تركت وشأنها دون رقيب أو متابع، ومن هنا كان اشتراط بعض الفقهاء-ممن جوزوا تغريبها-أن يكون معها محرم أو زوج باعتبار نفيها سفرا، فإن لم يخرج معها محرم إلا بأجره لزمت، وتكون من مالها[1].

ثالثا – معاقبة مريدي الفتنة بين الجماعة السياسية:

إذا كانت الردة هي أخطر المحاولات في هذا الشأن فهناك محاولات أخرى قد تخرج من بين صفوف الأمة لتوقع الفتنة بين أعضائها، وهنا قد ترى القيادة الحاكمة أن خير وسيلة لإجهاض مثل هذه المحاولات-فيما لانص فيها-هو إبعاد رائدها إلى مناطق أخرى داخل دار الإسلام، فإما ثابوا إلى وحدة الصف، وإما رأت فيهم-أي القيادة-رأيا آخر يحفظ قيم الدين ومثالياته.

ومن صور معاقبة مريدي الفتنة بين الجماعة السياسية-بالنفي أو الإخراج-في الممارسة السياسية ما حدث من قبل الخليفة الثاني عندما اتخذ قرارا بإخراج رجل من المدينة إلى البصرة بعد أن جلده تعزيرا وأمر واليها أن يعلن في أهل البصرة أن هذا الرجل ابتغى العلم فأخطأه، ذلك لأنه-أي الرجل-كان يسأل عن تأويل مشكل القرآن، فلم يزل الرجل وضيعا في قومه حتى وفاته، وقد كان من قبل سيدا لقومه، وفي رواية أنه توفي بعد أن أعلن توبته فعفى عنه أبوموسى الأشعري والي البصرة [2].

كذلك فقد أمر الخليفة الثاني بإخراج رجلين من المدينة من بني سليم إلى حيث يريدان لأنهما كانا حسني الوجه والخلقة، فخاف أن يفتتا نساء المسلمين خاصة وقد شاع الحديث عنهما بين بعض النساء في عصره، فاختار الرجلان البصرة، وإنما فعل الخليفة ذلك متبعا لمجرد ما رآه من المصلحة الشرعية، ومهملا في سبيل ذلك مصلحتهما الفردية في أن يبقى كل منهما بجوار أهله في المدينة، رغم أنهما لم يرتكبا جرما في حق

---

(١) انظر ماذكره في هذا الشأن: الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج٧، ص٨٩ ومابعدها، الصنعاني، سبل السلام، مرجع سابق، ج٤، ص٨-٩.

(٢) انظر: في تفاصيل هذه الواقعة: ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، مرجع سابق، ص١٤٧، وانظر أيضا: علاءالدين علي المتقي، مرجع سابق، ج٢، ص٣٣٣-٣٣٤.

أحد من المسلمين.

ولعل الخليفة أراد أيضا بنفي هذين الرجلين أن يقدم تحذيرا عمليا للشباب المتخلفين عن الجهاد من أن يقدموا على مايمكن أن يؤدي إلى افتتان النساء اللائي غاب عنهن أزواجهن في الحروب، فتطمئن قلوب هؤلاء الأزواج على ماخلفوا في المدينة، إذ خرجوا لنشر الدعوة [1].

---

(١) الرجلان المذكوران في هذه الواقعة هما نصر بن حجاج، وابن عمه أبوذئيب،. انظر في تفاصيل ذلك: د.محمد بلتاجي، مرجع سابق، ص٣٧٩-٣٨٠، وانظر أيضا/ عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي، مرجع سابق، ص٧٠٠.

المطلب الخامس

العدل في التصدي للأعمال العدائية

الصادرة من غير المسلمين

لاينفك العدل يلازم سيرة المسلمين في التعامل مع غيرهم ممن يقيمون بينهم من أهل الذمة والمستأمنين، وحتى في المواقف التي تكتنفها بعض المخاطر وتصدر عن هؤلاء الغير يظل العدل قائما، وإن كان ماصدر عنهم أبعد ما يكون عن العدل، ذلك أن المسلمين مأمورون بوحدة المبدأ والثبات عليه وإن أتى غيرهن ما يناقضه ﴿**ولايجرمنكم شآن قوم على ألا تعدلوا. اعدلوا هو أقرب للتقوى**﴾[(١)]. ويمكن الإشارة بإيجاز إلى ثلاثة أساليب في هذا المجال.

أولا – تطبيق العقوبة على المجرمين [(٢)]:

ويستوي في ذلك أهل الذمة والمستأمنون. فأما أهل الذمة فمن قطع الطريق منهم يعاقب بالعقوبة المقدرة شرعا، وهذا ما صرح به الحنفية والشافعية، والمالكية الحنابلة في أحد قولهم، والظاهر من مذهب الشيعة الإمامية أنهم في هذه المسألة مع الجمهور لأنهم لايشترطون في قاطع الطريق الإسلام، ويعلل الحنفية هذا الحكم بأن الذمي التزم أحكام الإسلام فيما يرجع إلى المعاملات، وأنه من أهل دار الإسلام فتقام عليه الحدود كلها إلا حد الخمر [(٣)].

وإذا ارتكب الذمي جريمة البغي بانفراد فثمة رأي لمعظم الفقهاء مفاده نقض عقد الذمة–كما سيرد–إلا في رأي من قال يظل على ذمته إذا ادعى الشبهة المحتملة في حقه فيبقى على ذمته، كما لو أدعى الجهل أو الإكراه، أما إذا اشترك الذمي في البغي مع بغاة المسلمين، فعند بعض الفقهاء، يعاقب بالعقوبة المقررة لهذه الجريمة، ولا ينتقض عهده، وحجتهم أن الذمي صار تبعا للمسلمين في هذه الجريمة، والمسلم لا ينتقض إيمانه بها، فكذا الذمي لا ينتقض أمانه بها [(٤)]، وعند البعض ينتقض أمانه، فإذا لم ينتقض عهد الذمي فإنه يغرم ما إتلفه على المسلمين من نفس أو مال..، بخلاف أهل البغي من

---

(١) المائدة/ ٨.

(٢) اكتفى الباحث هنا ببعض الأعمال الإجرامية التي قد يأتيها غير المسلمين، وهناك أعمال أخرى ليست أقل تهديدا للأمن مثل ارتكاب جرائم الزنا، والقتل، والسرقة، والمقام لا يتسع للتعرض لذلك بالتفصيل خاصة وأن كتب الفقه قد أغنت في هذا المجال، وقد جمع د. عبدالكريم زيدان في مؤلفه أحكام الذميين والمستأمنين كثيرا من الآراء الفقهية التي قيلت في ارتكاب مثل هذه الجرائم. انظر ما أورده، ص٣٤٥ وما بعدها.

(٣) انظر المرجع السابق، ص٢٢٩

(٤) انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج١٠، ص١٢٨.

المسلمين فإنهم لا يغرمون ما اتلفوا حال الحرب، وهو ماصرح به الشافعية والحنابلة، وقد علل الحنابلة هذا الحكم بأن أهل الذمة لاتأويل لهم، وأن سقوط الضمان على المسلمين إنما كان لحملهم على الرجوع إلى الطاعة، وأهل الذمة لاحاجة لنا إلى ذلك منهم [(١)].

أما إذا تجسس الذمي فلا ينتقض عهده في أحد رأيين وهو قول الحنفية والشافعية والزيدية، وقول مرجوح في المذهب الحنبلي، وحجة هذا القول أن هذه الجريمة لايزول بها إيمان المسلم فلا يزول بها أمان الذمي، وقد ذهب البعض إلى ترجيح هذا الرأي لأن التجسس جريمة ولاعلاقة لها بذمة الذمي، فإن لم ينتقض عهد الذمي بالتجسس فإنه يعاقب بالعقوبة الموجعة حسب رأي الإمام، إلا أن أبا يوسف رأى قتله، وهو رأي له منطقه لأن التجسس جريمة غير مقدرة بل تعزيرية، وللحاكم أن يتدرج بعقوبتها حسبما يرى ولو وصلت إلى القتل [(٢)].

أما المستأمن فإنه إن قطع الطريق يقام عليه الحد لرأي أبي يوسف، لأن مذهبه إقامة جميع العقوبات على المستأمنين إذا ارتكبوا ما يوجبها إلا جريمة الخمر، وحجة أبي يوسف أن المستأمن. مادام في دار الإسلام فهو ملتزم بأحكامها فيما يرجع إلى المعاملات كالذمي، ولهذا يمنع من الربا ويقام عليه حد القذف ويجب عليه القصاص، كما أن العقوبات تقام في دار الإسلام صيانة لها من العبث والإفساد، ولو قيل لاتقام على المستأمن لكان ذلك أضرارا بالمسلمين واستخفافا بدولتهم، وأما أبوحنيفة ومن تابعه فقد رأوا أنه لايقام على المستأمن الا ما فيه حق للعبد غالب، من قصاص أو حد قذف، أما الحدود التي هي حق لله تعالى فلا تقام عليه، كحد الزنا، والسرقة، وقطع الطريق، وحجتهم أن المستأمن ما دخل دار الإسلام للقرار فيها، وإنما لحاجة يقضيها ثم يرجع إلى بلاده، فهو ليس من أهل دار الإسلام، ولم يلتزم بالأمان أحكامها المتعلقة بحقوق الله تعالى، وإنما التزم من الأحكام، مايرجع منها إلى حقوق العباد، ولهذا يقام عليه القصاص لأنه من حق العباد، وكذا حد القذف، بيد أن الأحناف رأوا رغم ذلك أن جرائم القتل والجرح وأخذ المال إذا فعلها المستأمن القاطع تعتبر كأنها قد حدثت في غير قطع الطريق فيعاقب عليها المجرم.. والظاهر أن الشافعية على مذهب الأحناف، حين رأى الأوزاعي إقامة الحدود على المستأمن إذا ارتكب ما يوجبها [(٣)]، أما بعض المحدثين فقد ذهب -بحق- إلى وجوب معاقبة المستأمن بما يعاقب به المسلم في هذه الجريمة لأن "الأصل في العقوبات الإسلامية سريانها على جميع المقيمين في إقليم دار الإسلام لعموم الشريعة،

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢٣٥-٢٣٧، وانظر أيضا/ ابن قدامة، مرجع سابق، ج١٠، ص٧٢..

(٢) انظر: د. عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين، مرجع سابق، ص٢٤٢.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٣١-٢٣٢.

وإمكان تطبيقها على المستأمن لأن حق الله هو حق المجتمع أي مصلحته كما قال الأحناف أنفسهم، ومصلحة المجتمع تقضي بمعاقبة قاطعي الطريق مستأمنين كانوا أو مواطنين، فكيف تكون مصلحة المجتمع مانعة من إقامة هذه العقوبة على المستأمن، ثم أن الجرائم كلها فساد، وإنما شرع العقاب لمنع الفساد، ولايحصل المقصود إذا قيل إن المستأمن لايقام عليه حد قطع الطريق" (١).

وبالنسبة لجريمة البغي فإن أمان المستأمن لا ينقض إذا اشترك مع بغاة المسلمين إذا أثبت أنه أكره على معاونتهم، وهو رأي الشافعي والحنابلة، ومقتضى رأى الأحناف عدم النقض لأنهم يصرحون دائما أمن المستأمن مادام في دار الإسلام فهو في الأحكام كالذمي، لا ينتقض أمانه باشتراكه مع بغاة المسلمين،و كذلك المستأمن (٢).

أما تجسس المستأمن فلا ينقض أمانه كما صرح بذلك الشافعي والأحناف. وقد علل الأحناف ذلك بأن المسلم إذا تجسس لم يكن تجسسه ناقضا لإيمانه فكذلك تجسس المستأمن، وفي رأي آخر ينتقض أمان المستأمن بالتجسس–وطبقا لمن رأوا عدم نقص أمنه، فإن المستأمن قد يعاقب بالقتل على تجسسه كما رأى أبويوسف، وقال غيره من الأحناف لايقتل ولكن يوقع عقوبة على قدر ما يراه الإمام، إلا إذا أعطى المستأمن الأمان بشرط عدم التجسس، فإن خالفه جاز قتله، وقال الشافعي يحبس عقوبة له وزجرا(٣).

ثانيا – نقض العهود مع غير المسلمين:

قد يكون نقض العهود–الذمة، أو الأمان–هو البديل الوحيد لتحصين المجتمع المسلم من بعض موارد الخطر الصادرة عن غير المسلمين، وطبقا لآراء بعض الفقهاء ينقض عهد الذمة إذا أتى الذمي فعل الحرابة، وهو رأي الظاهرية لأن الذمي باقترافه هذا الجرم يكون قد فارق الصغار، فلا يجوز إلا قتله، وفي رأى بعض الحنابلة لأن الذمي لم تعقد له الذمة على ارتكاب الأفعال المضرة بأمن المسلمين، كذلك ينقض عهده إذا انفرد بالبغي طبقا لمذهب الحنابلة، والشافعية، والزيدية، والحنفية، والظاهر من مذهب الشيعة الإمامية، أما المالكية فقالوا بنقض العهد إذا كان قتالهم بلا ظلم أصابهم، أما إذا اشترك مع بغاة المسلمين فعند الزيدية، والشيعة الإمامية، والحنابلة، والشافعية، ينقض عهده أيضا، إلا إذا ادعى الإكراه على ذلك،أو أدعى الشبهة المحتملة، أو كان البغاة المسلمون متأولين وهو رأي المالكية (٤)، وقال بعض الفقهاء بنقض عهد الذمة كذلك إذا أتى الذمي فعل

---

(١) انظر المرجع السابق، ص٢٣٢- ٢٣٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٤١-٢٤٢.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٤٣-٢٤٤.

(٤) انظر: الخطاب، مرجع سابق، ج٦، ص٢٧٩.وذهب بعض الحنفية الى أن مشاركة الذمي المسلم في–

الجاسوسية، فيكون كالحربي الذي لا أمان له، وهو الأوزاعي والمالكية، والراجح في المذهب الحنبلي [1].

أما المستأمن فينقض عهده في عدة حالات منها إذا قطع الطريق طبقا لمذهب مالك لأنه حين دخل دار الإسلام بأمان قد التزم ضمنا أن لا يفعل شيئا من ذلك، فإن فعل كان ناقضا للأمان لإتيانه ما يخالف موجب الأمان، ولو لم يكن فعله ناقضا للأمان لكان ذلك استخفافا بالمسلمين, وقد ذهب البعض إلى ترجيح رأى آخر للأحناف الذين قالوا بعدم نقض الأمان، لأن مذهب الأحناف هنا يتفق وقاعدة إقليمية التشريع الجنائي الإسلامي التي تقضي سريان أحكامه على جميع المقيمين في إقليم الدولة، فيعاقب المستأمن بالعقوبة المنصوص عليها مع وجوب إخراجه من دار الإسلام إذا لم تكن عقوبته القتل، لأن بقاءه فساد وضرر، ولا يبقى الأمان معهما [2]، يضاف إلى الحالة السابقة لنقض عهد المستأمن حالة أخرى وهي حالة ما إذا أتى فعل البغي منفردا في رأي الأحناف والشافعية والحنابلة لأنه لم يعط الأمان لقتال الدولة والخروج على إمامها، وكذلك إذا اشترك مع بغاة المسلمين في بغيهم إلا إذا ثبت أنه أكره على ذلك، رأى البعض أن المستأمن إذا بغى منفردا أو مشاركا غيره كان ذلك سببا كافيا لنقض أمانه، واعتباره حربيا لا أمان له. وأفتى بعض الفقهاء بأن الأمان ينتقض بالتجسس، وعند الإمام الأوزاعي ينبذ إليه على سواء أي يعلم بسحب الأمان منه، ويؤمر بمغادرة دار الإسلام، والظاهر أن مذهب الحنابلة هو انتقاض أمان المستأمن بالتجسس قياسا على ما قالوه في الذمي لأن أمان المستأمن ليس بأقوى من أمان الذمي [3].

ثالثا – سياسة الإجلاء إلى مناطق أخرى داخل بلاد المسلمين:

قد تجد القيادة الحاكمة أن لامفر من اتخاذ القرار بإجلاء غير المسلمين أو ترحيلهم إلى أماكن أو أطراف أخرى من أطراف الدولة، تجنبا للقلاقل أو أعمال الاضطراب أو العنف التي قد تؤثر سلبيا في أمن المسلمين واستقرارهم. وتكشف المتابعة التاريخية لتطور الخبرة السياسية الإسلامية في صدر الإسلام عن بعض أسباب اتخاذ مثل هذا القرار وتحوله إلى سياسة عملية في الواقع المعاش.

– البغي لا تنقض عهدهم. ذلك أن الذين ينضمون إلى البغاة المسلمين من أهل الذمة لم يخرجوا من أن يكونوا ملتزمين حكم الإسلام في المعاملات، وأن يكونوا من أهل دار الإسلام، فلهذا لا ينتقض عهدهم بذلك، ولكنهم بمنزلة أهل البغي فيما أصابوا في الحرب لأنهم قاتلوا تحت راية البغاة فحكمهم فيما فعلوا كحكم البغاة". انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج١٠، ص١٢٨.

(١) انظر ماورد في المرجع السابق، ص٢٢٥ ومابعدها.

(٢) انظر: ما ورد في المرجع السابق، ص٢٢٥ ومابعدها.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٣٣.

فقد يكون الإجلاء بناء على سياسة تشريعية أقرتها الأصول المنزلة، مثل التشريع الذي جاء في حديث "لا يبقى دينان في جزيرة العرب" [1]، وفي رواية "لئن عشت لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب لا يبقى فيها إلا مسلم" [2]، وقد ذكر أن عمر بن الخطاب تحرى الدقة في سند هذا الحديث، فما أن تبين له ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم حتى أجلى يهود نجران، ويهود فدك، بعد أن تكررت اعتداءاتهم-خاصة من الأولين-على المسلمين [3].

وقد يكون الإجلاء نتيجة نقض العهد بإعلان الحرب على المسلمين، وإعداد الجموع لقتالهم داخل بلادهم، كما فعل يهود بني النضير ويهود بني قريظة مع الرسول صلى الله عليه وسلم، فأجلى يهود بني النضير، وأقر يهود بني قريظة، ومن عليهم، فلما حاربوه بعد ذلك، قتل رجالهم، وقسم نسائهم، وأولادهم، وأموالهم بين المسلمين، إلا أن بعضهم لحق برسول الله صلى الله عليه و سلم فأمنهم وأسلموا، ثم إنه أجلى يهود المدينة كلهم من بني قينقاع، ويهود بني الحارثة، وكل يهودي كان بالمدينة [4].

وقد يكون الإجلاء نتيجة نقض العهد بقتل المسلمين، بعمل من أعمال الحرابة، فيرى الإمام المصلحة في إجلائهم، وذلك ما فعله عمر بن الخطاب مع يهود خيبر حين سلطوا بعض العناصر المعادية للمسلمين-من العلوج-على رجل من المسلمين وأمدوهم بالسلاح لقتله، فلما قتلوه عاونوهم بالمؤن والسلاح حتى هربوا إلى الشام، وعندها قرر الخليفة إجلاءهم [5]، وفي رواية أنه أجلاهم أيضا لأنهم ألحقوا الأذى بعبد الله بن عمر لما خرج ومعه بعض الصحابة ليشرف على بعض أمواله و ممتلكاته، فأصابوه في يديه-وفي رواية وفي رجليه-فلما علم الخليفة بذلك، أعلم المسلمين به وقال "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عامل يهود خيبر على أن نخرجهم إذا شئنا، وقد عدوا على عبدالله بن عمر.. مما بلغكم، مع عدوتهم على الأنصار قبله، لاشك أنهم أصحابهم، ليس لنا هناك عدو غيرهم فمن كان له مال بخيبر فليلحق به، فإني مخرج يهود فأخرجهم، وقد أراد اليهود تذكيره بعهد رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم، وأنه كان يهزل عندما

---

(١) انظر: مزيدا من التفاصيل في المرجع السابق، ص٢٣١ ومابعدها.

(٢) انظر: الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج٧، ص٦٢، علاء الدين علي المتقي، مرجع سابق، ج٤، ص٥٠٧.

(٣) انظر: ابن الربيع، مرجع سابق، ج٣، ص٢٨٥-٢٨٦.

(٤) انظر: المرجع السابق، وأيضا، الشوكاني، نيل الأوطار، مرجع سابق، ج٧، ص٦٢.

(٥) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٢، ص١٩١. وقال النووي "في هذا أن المعاهد أو الذمي إذا نقض العهد صار حربيا، وجرت عليه أحكام أهل الحرب، وللإمام سبي من أراد منهم، وله المن على من أراد، وفيه أنه إذا من عليه ثم ظهرت عليه محاربة انتقض عهده، وإنما ينفع المن فيما مضى لا فيما يستقبل.. وكانت قريظة في أمان، ثم حاربوا النبي صلى الله عليه وسلم، وظاهروا قريشا على قتاله". انظر: المرجع السابق، وانظر أيضا ما أورده: ابن هشام، مرجع سابق، ج٣، ١١٤ وما بعدها.

توعدهم بالاجلاء فأنكر الخليفة عليهم ذلك، وأجلاهم [(١)].

وقد يكون الإجلاء بناء على طلب أهل الذمة من إمام المسلمين، للتفرقة بينهم و بين من هم مثلهم، حتى لا يعتدي بعضهم على بعض، كما فعل نصارى بني تغلب الذين زاد عددهم حتى بلغ أربعين ألفا فخافهم عمر بن الخطاب أن يميلوا على المسلمين، فلما ألقى الله بينهم العداوة والبغضاء والحسد والفرقة، جاؤوا الخليفة يطلبون إجلاؤهم، رغم أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان قد كتب لهم كتاب أمان يقرهم دون اجلاء، فاغتنمها الخليفة وأجلاهم، ثم لما أرادوا أن يعدل عن ذلك رفض فلما ولي علي ابن أبي طالب السلطة طلبوا منه العدول عن سياسة الخليفة الثاني فأبى، وقال إن عمر كان رشيد الأمر فلا أغير شيئا صنعه عمر" [(٢)].

ويبقى للباحث أن يورد بعض الملاحظات على سياسة الإجلاء بالمعنى السابق وأولى هذه الملاحظات أن سياسة الإجلاء لاتصدر عن إرادة اضطهاد أو ظلم أو تفرقة في المعاملة مع غير المسلمين، فليس في سياسة إجلاء غير المسلمين انتهاك لحقوقهم أو سلب لإنسانيتهم بحال، ولذلك فإن المصادر التاريخية تؤكد أن الخليفة الثاني لما أجلى اليهود عن فدك دفع لهم تعويضاً مقابلا لأراضيهم وممتلكاتهم لأنهم لم ينقضوا عهدهم مع المسلمين، حين أنه لما أخرج يهود خيبر لم يعطهم شيئا لنقضهم العهد مع المسلمين [(٣)] على النحو الذي سبق تناوله.

والملاحظة الثانية أن إخراج غير المسلم هو إخراج من أرض مسلمة إلى أرض أخرى مسلمة، ما لم يرتد محاربا للمسلمين، ومعنى ذلك أنه إذا كان قد حدث تغيير في موقع ومكان غير المسلم الذمي، فإن ذلك لا يستتبع تغيير المعاملة إلا في حدودها الشرعية.

والملاحظة الثالثة أن سياسة الإجلاء قد تكون دافعا مقبولا في أمة لها الكلمة والسيادة في تدبير سياسات الأمم حولها، أما في عصر الاستضعاف وما أصاب هذه الأمة من انتكاسة، فإن هذه السياسة قد تحتاج المراجعة، بل قد يكون في سياسات أخرى غيرها الفاعلية والنفع الأكثر للمسلمين، خاصة وقد استطال غير المسلمين في بلاد كثيرة من بلادهم.

---

(١) انظر: المرجع السابق، ج٤، ص٥٠٨، وانظر أيضا: مسند أحمد، مرجع سابق، ج١، ص١٥.

(٢) انظر: علاءالدين علي المتقي، مرجع سابق، ج٤، ص٥٠٦-٥٠٧.

(٣) انظر: ابن الديبع، مرجع سابق، ج٣، ص٢٨٥-٢٨٦.

المطلب السادس

التعزير و مرونة التصدي لتهديدات الأمن

يأتي التعزير ليعطي الحاكم المسلم السعة والمرونـة في التعامل مع ماقد يرتكب من محظورات شرعية لم يرد النص على عقوباتها قاطعا محددا في النصوص المتزلة، بحيث يستطيع الاستجابة الفورية لهذه المحظورات حتى لا تكرس واقع المفاسد لا المصالح في المجتمع المسلم، بما ينطوي عليه من تعد بشكل أو بآخر على أمنه، ولاشك أن الحديث عن التعزير متشعب الأبعاد، ومتعدد الزوايا مما يضيق المجال بالاستفاضة فيه، فقط ما يهم في هذا المقام هو بيان كيف يعد التعزير إحدى الوسائل الأساسية التي كفلتها الشريعة للتصدي لبعض تهديدات الأمن في المجتمع المسلم، وهو ما يقتضي التوقف عند أمور أربعة.

أولا – حقيقة التعزير:

يشير لفظ التعزير في اشتقاقه اللغوي من مادة عزر إلى عدة معان منها اللوم والإعانة، والمنع والرد والتعريف بالشيء، والتوقيف عليه، والتأديب، والتنظيم، والتوقير، والتقوية، والنصرة[1].

ومن الواضح أن لفظ التعزير من ألفاظ الأضداد، وأصل مادة عزر في جميع هذه المعاني المنع والصرف عن الشيء، وقد وردت بعض مشتقات اللفظ في القرآن الكريم لتدل على معاني النصرة والتنظيم بما يمنع الأذى ويقوي الجانب كما في قوله تعالى ﴿وعزرتموهم وأقرضتم الله قرضا حسنا..﴾[2]، وقوله ﴿فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه.." [3]، وقوله "لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه﴾[4].

أما شرعا فقد تعدد تعريفات التعزير، فهو عند البعض "العقوبة المشروعة على جناية لاحد فيها" [5]، وعند البعض الثاني هو "تأديب دون الحد من العزر بمعنى الرد والردع"[6]، وعند آخرين هو" ارتكاب جناية ليس لها حد مقدر في الشرع، سواء كانت الجناية على حق الله كترك الصلاة أو الصوم، ونحو ذلك أو على حق العبد بأن أذى مسلما بغير حق، بفعل أو بقول يحتمل الصدق والكذب" [7]، وعند البعض الخامس

---

(١) انظر مادة عزر في: ابن منظور، مرجع سابق.

(٢) المائدة/ ١٢.

(٣) الأعراف/ ١٥٧.

(٤) الفتح/ ٩.

(٥) انظر: ابن قدامة، المغني، مرجع سابق، ج١٠، ص٣٤٧.

(٦) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٢.

(٧) انظر: الكاساني، مرجع سابق، ج٧، ص٧٣.

هو "تأديب على ذنوب لم تشرع فيها الحدود" [(١)]، ورغم التعدد في هـذه التعريفـات إلا أنها تتكامل في المساعدة على استخلاص بعض الدلالات المهمة لمفهوم التعزير.

وأولها: أنه عقوبة شـرعية، ذلـك أن كونـه تأديبـا أو زجـرا أو منعـا مـن التمـادي في ارتكاب المحظورات فيما لا نص فيه لايعني أن الشرع قد ترك العنان لمن شـاء أن يطابقـه بما شاء وفق مايراه، لأن سلطة تقدير عقوبة التعزير إن خرجت عن الشـريعة تحديـدا فـلا مجال لخروجها عن الشريعة مقاصد وغايات، هـذا مـن ناحيـة، ومـن ناحيـة أخـرى فـإن للتعزير حجيته الشرعية من القرآن والسنة، فضـلا علـى ممارسـات الصحابـة خاصـة مـن الخلفاء الراشدين [(٢)]، ومن ناحية ثالثة فإن الاختلاف في تقدير عقوبة التعزيـر في حديهـا الأدنى والأعلى بالمقارنة بعقوبة الحد إنما يعود أساسـا إلى اختـلاف تفسـير الدليـل الـذي استند إليه صاحب كل رأي، سواء كان منقولا من القرآن، أو مأثورا عن النبي صلى الله عليه وسلم، أو مشهورا عن بعض الصحابة [(٣)]، ومن ناحية رابعة فإن المرادفة بين التعزيـر وبين السياسة الشرعية كما ذهب بعض الفقهاء-مما سـيرد-يفـترض في إخضـاع التعزيـر لضوابط هذه السياسة، بحيث تجعل الصفة الشرعية لها تصادف موصوفا يستحقها.

والدلالة الثانية أن السلطة الشرعية لا تطبقه في كثير مـن الأحيـان إلا علـى ارتكـاب جريمة من نوع خاص، أو بعبارة أخرى على ارتكـاب معصيـة لهـا سماتهـا وخصائصهـا. ذلك أن المعاصي ثلاثة أنواع، أولها مافيه الحد وقد تضاف إليه الكفارة كالسـرقة، وغـير

---

(١) انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٢٣٦. وانظر بعـض التعريفـات الأخـرى المتشـابهة في: د.محمد سليم العوا، محاضرات التشريع، مرجع سابق، ص٤٥، د.عبدالكريم زيدان، أصول الدعوة، مرجـع سابق، ص٢٧٠، سيد سابق، مرجع سابق، ج٢، ص٤٩٨، عبدالقادر عودة، التشريع الجنـائي، مرجـع سـابق، ج١، ص٦٨٥.

(٢) انظر تفاصيل التعزير في: د.العوا، محاضرات في أصـول التشـريع، مرجـع سـابق، ص٤٦ ومابعدهـا، سـيد سابق، ج٢، ص٤٩٧-١٩٨.

(٣) اختلف في مقدار التعزير فذكر الكاساني أن لا خلاف بين الحنفيـة أنـه لا يبلـغ التعزيـر الحـد لمـا روى في الحديث "من بلغ حدا في غير حد فهو من المعتدين" إلا أن أبا يوسف صـرف الحـد المذكـور في الحديـث علـى الأحرار، وزعم أنه الحد الكامل لا حد المماليك لأن ذلك بعض الحد وليس بحد كامل، ومطلق الاسم ينصرف إلى الكامل في كل باب، ولأن الأحـرار هـم المقصـودون في الخطـاب وغـيرهم ملحـق بهـم فيـه، انظـر: بدائـع الصنائع، مرجع سابق، ج٧، ص٦٤، وذكر الصنعاني أن الأصل في مقدار التعزير حديث "لا يجلد فوق عشـرة أسواط إلا في حد من حدود الله تعالى "وقد ذهب إلى الأخذ بـالحديث الليـث وأحمـد وإسـحاق وجماعـة مـن الشافعية وذهب مالك والشافعي وزيد بن علي وآخرون إلى جواز الزيـادة في التعزيـر علـى العشـرة، ولكـن لا يبلغ أدنى الحدود، وذهـب القاسـم والهـادي إلى أن يكـون التعزيـر في كـل حـد دون حـد جنسـه. وقـد علـق الصنعاني بأن أصحاب المذاهب لم يكن لهم دليل إلا فعل الصحابة، وأن فعل بعـض الصحابـة ليـس بدليـل ولا يقاوم النص الصحيح، ولو بلغ حديث "لا يجلد فـوق عشـرة أسـواط" الشـافعي لقـال بـه، لأنـه قـال إذا صـح الحديث فهو مذهبي، كما أن الحديث لم يبلغ مالكا، ولو بلغه ماعدل عنه، ومن ثم فقد وجـب علـى مـن بلغـه الحديث أن يأخذ به. انظر: سبل السلام، مرجع سابق، ج٤، ص٤٨-٤٩، وانظر ما أورده الشـوكاني في نيـل الأوطار، مرجع سابق، ج٧، ص١٤٨-١٥١، وانظر أيضا: ابن قدامة، مرجع سابق، ج١٠، ص٣٤٨.

ذلك من جرائم الحدود والقصاص والدية، والأصل في هذا النوع من المعاصي أن عقوبة الحد تغني فيه عن التعزير، لكن إذا اقتضت المصلحة العامة أن يجتمع التعزير والحد فلا بأس، وهذا هو اتجاه المذاهب الأربعة، والنوع الثاني ما فيه الكفارة ولاحد فيه كالوطء في رمضان وفي الإحرام، وقد اختلف الفقهاء في جريان التعزير في هذا النوع من المعاصي فرأى البعض أن لا تعزير فيه اكتفاء بالكفارة، ورأى آخرون، رأيهم الأرجح أنه لا يجوز أن يجتمع مع الكفارة التعزير، والنوع الثالث ما لاحد فيه ولا كفارة، الشروع في السرقة، وأكل الميتة، وهذا النوع من المعاصي لا عقوبة عليه إلا التعزير (١).

والدلالة الثالثة: أن التعزير تأديب إصلاحي، فصفة الإصلاح لا تنفصم عنه أيا كان شكل التأديب الذي يستنبطه، ذلك أنه إذا كان مشرعا فيه استخدام الوعظ، والتهديد، والتوبيخ، والحبس، والصلب، والقتل، والغرامة، والتشهير، والنفي، والضرب والتحريق، فكل عقوبة من هذه العقوبات رغم اختلاف طبيعتها ودرجة الزجر فيها مقصود منها تصفية المعصية بتوقيع الجزاء الدنيوي عليها (٢)، إما ليعود من ارتكبها ليكون عنصرا صالحا بعد تعزيره، أو لبتره من المجتمع إن لم يكن ثمة تعزير سوى ذلك، وذلك بعض نصرة المسلم الظالم في حديث "انصر أخاك ظالما ومظلوما" (٣).

والدلالة الرابعة أن اتساع نطاق عقوبة التعزير يضفي على السياسة الجنائية الإسلامية صلاحية استيعاب ما قد يتجدد من أفعال إجرامية بقطع النظر عن زمانها ومكانها، ولهذا أهميته من جهة أن جرائم الحدود معدودة لا تجاوز سبعا في أوسع الأقوال، وأربعا في أضيقها، وجرائم القصاص هي جرائم الاعتداء على النفس بالقتل أو الجرح أو الضرب، وما وراء هذه الجرائم فعقابه يدخل في نطاق التعزير (٤)، فكأن التشريع الجنائي الإسلامي يحاصر الجريمة ويردعها في أي صورها، وبذلك يستقيم أمن المجتمع المسلم باستقامة وتكامل أدوات ووسائل التصدي لمصادر الجريمة.

والدلالة الأخيرة أن تعدد أشكال عقوبات التعزيز يلازم تعدد درجاته، فمن استحق الضرب يضرب، ومن استحق الحبس يحبس، ومن أتى غير ذلك يعاقب حسب جرمه، وهكذا تلاحق الجريمة في كافة صورها، وهذا يؤكد صدق مقولة "إن التعزير هو أوسع أنواع العقوبات نطاقا في الفقه الجنائي الإسلامي، وهو لمرونة قواعده من أصدق الأدلة على صلاحية الجانب الجنائي في الشريعة الإسلامية للتطبيق في عصرنا هذا، وفي كل

---

(١) أورده عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي، مرجع سابق، ج١، ص١٣٠-١٣٣، وانظر أيضا: سيد سابق، مرجع سابق، ج٢، ص٤٩٧.

(٢) انظر في أشكال عقوبات التعزير: مخطوط ابن نجيم، مرجع سابق، ص٢٨٣ (أ) -٢٨٤ (أ)، مخطوط أمين دده أفندي، مرجع سابق، ص٤٧-٥٢، ابن قدامة، مرجع سابق، ج١٠، ص٣٤٨.

(٣) انظر: تعليق الأصفهاني على الحديث في مادة عزر في: المفردات، مرجع سابق، ص٣٣٣.

(٤) انظر: د. العوا، محاضرات في أصول التشريع، مرجع سابق، ص٤٥.

العصور [1].

النقطة الثانية: التعزير والسياسة الشرعية

فرق بعض الفقهاء بين المعنى العام للسياسة الشرعية من حيث كونها القيام على أمر المسلمين بما يصلحهم في الدنيا والآخرة، وبين المعنى الخاص لها من حيث كونها مرادفة للتعزير[2]، ولذا عطفوا أحدهما على الآخر لبيان التفسير، وذكر ابن عابدين مايفيد أن من الفقهاء من اقتصروا على إطلاق أحدهما دون ذكر الآخر، بما يدل على نفس المعنى[3]، والسياسة الشرعية المرادفة للتعزير لا تعدو أن تكون-كما عرفها في حاشيته "تغليظ جناية لها حكم شرعي حسما لمادة الفساد.. أنها داخلة تحت قواعد الشرع وإن لم ينص عليها بخصوصها. فإن مدار الشريعة بعد قواعد الإيمان على حسم مواد الفساد لبقاء العالم" [4].

ولاشك أن الربط بين السياسة الشرعية والتعزير على أساس الترادف يعني من ناحية أولى ضرورة عدم الخلط بين المعنى العام للسياسة الشرعية والمعنى الخاص لها، ذلك أن التعزير كمعنى خاص لا يعدو وأن يكون جزءا من مقتضيات المعنى العام، وهو القيام على أمر المسلمين بما يصلحهم في الدنيا والآخرة-كما سبق-وهذا يتحقق بكافة الوسائل الشرعية، والتعزير بعضها[5]، وقصر السياسة الشرعية عليه فقط فيه تضييق لمعناها، وتضييق لمقاصد الشرع منها ومنه، وقصور إدراك العلاقة بين السياسة والدين في شريعة الإسلام.

ومن ناحية ثانية فإن استعمال التعزير والسياسة الشرعية مرادفين يؤكد أن مسؤولية الحاكم المسلم في العمل بالتعزير كمعنى خاص للسياسة الشرعية هو جزء لايتجزء عن مسؤوليته في العمل المقتضي المعنى العام لها، ويأتي دور القضاة في تنفيذ السياسة الشرعية ليس أقل أهمية من دور الحكام في ذلك، وإن كان بعض الفقهاء لم يروا العمل بالتعزير لغير الحاكم إلا لثلاثة، الأب لولده، والسيد لرقيقه، والزوج لزوجته [6]، أما الذين أباحوا

---

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٢.

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) ويقع التعزير في تحقيق المصلحة العامة على ضربين، إذا ارتكب فعلا مايمس هذه المصلحة أو النظام العام، أو إذا وجدت حالة تؤذيها أو النظام العام، وحماية نظام الجماعة المسلمة أو صوالحها العامة تقتضي نصوصا مرنة تلائم كل وقت وآن، وكل ظرف حال، وليس أكثر في ذلك من هذا الذي جاءت به الشريعة، لأن من استطاع أن يفلت من النصوص القاطعة لن يستطيع أن يفلت من التعزير. انظر: مزيدا من التفاصيل في: عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي، مرجع سابق، ج١، ص١٥٠ ومابعدها.

(٦) انظر ما أورده الصنعاني في سبل السلام، مرجع سابق، ج٤، ص٥١-٥٢

العمل للقاضي بالتعزير فقد أوقفوا ذلك على ما جرى عليه العرف والاصطلاح والتنصيص في الولايات [1].

النقطة الثالثة: التعزير ومصدر التجريم في المجتمع المسلم:

قد يبدو أن ما تعطيه الشريعة من سلطة للحاكم المسلم أو سلطات الدولة المختصة لمواجهة عناصر الإجرام يعارض القاعدة العامة التي مقتضاها أن سلطة التحريم والإباحة من السلطات التي يملكها في نظر الإسلام الله سبحانه وتعالى، بما يؤدي إلى ازدواج في مصدر التجريم داخل المجتمع المسلم، وهذا غير صحيح من أكثر من جهة.

أولاها أن التكليف الأساسي الذي تدور حوله واجبات الحاكم المسلم والجماعة المسلمة، والفرد المسلم هو حفظ المصالح الأساسية التي تقررها الشريعة أو التي لأجلها أنزلت الأحكام متعلقة بحفظ الأمور الخمسة الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وقد قرر الفقهاء أن للحاكم سلطة العقاب على أي اعتداء على أي منها، وقد تكون هذه السلطة تنفيذية بمعنى تطبيق أحكام محددة كما في جرائم الحدود والقصاص، وقد تكون تشريعية وتنفيذية بمعنى الاجتهاد لتحديد العقاب أولا ثم السعي إلى تطبيقه ثانيا، سواء كان الفعل الإجرامي محددا في الشريعة ولكنه بلا عقوبة، أو كان من الأفعال الضارة بالجماعة، ورأى الحاكم المسلم ضرورة تجريمه، ومن ثم معاقبته [2].

وثانيها أن سلطة الحاكم في التحريم تدخل في نطاق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهي تنفيذ لأمر إلهي صريح "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر" [3]، ومن مقتضيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أن يترك لهذا الحاكم مزيد من السعة خارج النصوص المحدودة في القرآن والسنة لمجابهة الجريمة، وهنا لايصح الادعاء بأن سلطاته في ذلك مطلقة، لأنه لا يعاقب إلا على فعل إجرامي، ولا يعاقب عليه إلا مجتهدا في تنزيل الأصول المنزلة عليه [4].

وثالثها أن القرآن والسنة لم يتعرضا بتفصيل لكافة أشكال الأفعال الإجرامية في كل زمان ومكان، وإنما تعرضا لبعضها، ومن ثم فإذا استجد من هذه الأفعال شيء فليس هناك إلا مسلكان للتعامل معها، أحدهما تعطيل القدرة على تقويضها بحجة أن الأصول المنزلة لم تشرع لها عقوبات، وهذا حرج وتضييق في فهم هذه الأصول، وقصور بها عن حكم الزمان والمكان بإطلاق، أو تفجير القدرة الاجتهادية لمواجهتها بما لا يتعارض مع

(1) انظر مخطوط ابن نجيم، مرجع سابق، ص٢٨٢ب، ومخطوط أمين ددة، مرجع سابق، ص٤٦. وانظر أيضا: ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣، ص١٥٣.

(2) انظر: د. العوا، محاضرات في أصول التشريع، مرجع سابق، ص٧٣.

(3) آل عمران/١١

(4) انظر: العوا، محاضرات في أصول التشريع، مرجع سابق، ص٧٤.

نصوص الشريعة العامة وقواعدها الكلية، وهذا حفظ لها، وحفظ للمجتمع الذي يسعى إلى ضبط منهجه وحركته على أساسها.

ورابعها أن التعزير كما سبق من السياسة الشرعية في معناها العام، فإذا ما قيدت حركة الحاكم المسلم-باعتباره المسؤول الأول عن استقامتها-في استعمال كافة ما يصلح هذه السياسة بما في ذلك التعزير، فقد فتح باب للمفاسد في المجتمع المسلم، ودرء المفاسد-بالتعزير وبغيره-مقدم على جلب المصالح.

النقطة الرابعة / بين التعزير والحد في التصدي للجريمة:

رغم تكامل التعزير والحد-على اختلاف أنواعهما-في احتلال مكانة هامة في التشريع الجنائي الإسلامي، إلا أنه ثمة مناح للتفرقة بينهما. وقد ذكر الفقهاء منها:

١- أنه إذا انفرد التعزير بحق السلطنة وحكم التقويم ولم يتعلق به حق آدمي جاز لولي الأمر أن يراعي الأصلح في العفو، أو التعزير، ولو تعلق بالتعزير حق لآدمي كالتعزير في الشتم والمواثبة ففيه حق للمشتوم، والمضروب، وحق السلطنة للتقويم والتهذيب، فلا يجوز لولي الأمر أن يسقط بعفو حق المشتوم والمضروب، وعليه أن يستوفى له حقه. فإن عفا المضروب والمشتوم كان ولي الأمر بعد عفوهما على خياره في فعل الأصح، فإن تعافوا عن الشتم والضرب قبل الترافع إليه سقط التعزير الآدمي، واختلف في سقوط حق السلطان عنه والتقويم بين مؤيد لذلك ورافض له. أما في الحد فلا تجوز الشفاعة، ولا مجال للعفو ما دامت قد بلغت السلطة المختصة بتطبيق عقوبته.

٢- أن التعزير يوجب الضمان لما نتج عنه من التف وذلك عند الشافعية، أما عند مالك وأبوحنيفة لم يجب الضمان، وذكر ابن قدامة الحنبلي أنه عقوبة مشروعة للردع والزجر فلم يضمن ما تلف بها، أما الحد فلا مجال لضمان ما يحدث عنه من تلف لأنه عقوبة مقدرة.

٣- أن الفقهاء اختلفوا في واجب الأئمة في العمل بالتعزير رغم أن الشريعة أعطت لهم سلطانا في ذلك، فقال مالك وأبوحنيفة أنه واجب إذا رآه الإمام، وقال الشافعي ليس بواجب، وذكر الحنابلة أن ماكان منه منصوصا عليه كوطء الجارية المشركة، وجارية امرأته فقد وجب امتثال الأمر فيه، وما لم يكن منصوصا عليه إذا رأى الإمام المصلحة فيه أو علم أنه لا ينزجر به فقد وجب، لأنه زجر مشروع لحق الله تعالى، أما في الحدود فقد اتفقوا على واجب الأئمة في إقامتها.

٤- أن التعزير تأديب يتبع المفاسد وقد لا يصحبها العصيان في كثير من الصور كما حدث في نصر بن حجاج وابن عمه، أما الحدود المقدرة فهي لاتوجد في الشرع إلا في معصية.

٥- أن تخيير الإمام في نوع العقوبة يدخل في التعازير مطلقـا، ولايدخل في الحدود إلا في الحرابة، على اختلاف الآراء في ذلك مما ورد سابقا عن العقوبات فيها.

٦- أن التعزير يختلف باختلاف الأعصار والأمصـار، فرب تعزير في عصر يكـون إكراما في عصر آخر، ورب تعزير في بلد يكـون إكراما في بلـد آخر، لكن الحدود لا تختلف باختلاف الأعصار والأمصار.

٧- أن التعزير يختلف باختلاف الجاني والمجني عليه والجناية، وقد نقـل ابن فرحون عن ابن قيم الجوزية مايفيد ذلك [1]، أما الحدود فلا تختلف باختلاف أحوال فاعلها [2].

---

(١) انظر نص هذا النقل أورده د. أحمد فتحي بهنسي، مرجع سابق، ص٧٧.

(٢) انظر نواحي هذه الفروق في: الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص٢٣٦-٢٣٩، ابن قدامة، مرجع سابق، ج١٠، ص٣٤٨-٣٤٩، ومخطوط ابن نجيم، مرجع سابق، ص٢٨٣ (أ) - ٢٨٤ (ب)، أمين دده، مرجع سابق، ص٤٨-٥٤، ابن فرحون، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٠ ومابعدها.

الفصل الثاني

الأمن وحركة التعامل الخارجي

يجيء الأمن في حركة التعامل الخارجي ليكمل ماسبق البدء به عن موقعه في حركة التعامل الداخلي، رغم مابينهما من اختلاف في العناصر الفاعلة، والأدوات، والإطار النظمي، والبيئة وكل ذلك لابد أن يلقي بظلال تأثيره على الممارسات الناتجة عن الحركة في كلا التوجهين، ورغم ذلك تأبى طبيعة التشريع الإسلامي إلا أن يكون رداؤها-أي الحركة-القيمي واحدا. وهذه الملاحظة لها أهميتها خاصة في ضبط التعامل الخارجي، لأنه يفترض تفاعل المجتمع المسلم مع مجتمعات أخرى قد تتباين مواقفها منه، وقد لا تتورع عن تحطيم أية قيمة في تعاملاتها معه، ولأجل أن لا ينساق المسلمون وراء هذا التحلل القيمي كان إلزامهم من أعلى-أي من الشرع-بارتداء الرداء القيمي، إن في صياغة المباديء التي يستند إليها الأمن خارجيا، أو في وجهاته، أو في مصادر الخطر التي قد تهدده، أو في وسائل التصدي لها.

وهذا التميز الإسلامي يدخل في عداد مفقودات التعامل الدولي المعاصر، ومظاهر ذلك عديدة فمنذ إعلان الانتصار للقوة عند رواد الفكر الواقعي، ومنذ سيادة منطقها كسند للشرعية في تصرفات كثير من الوحدات الدولية، والعالم تستبد به دواعي الاضطراب والتهديد، التي بلغت قمتها مع قيام الحربين العالميتين الأولى والثانية، ثم إن لغة المصالح القومية التي تتحدث باسمها كثير من الدول-وإن لم تظهرها مباشرة- لم تعد تدع مجالا للثبات على المبدأ القيمي بل سارت القيم وراء المصالح، حتى فرغت من مضامينها الأخلاقية، ويأتي فشل المنظمات الدولية سواء العالمية، أو الإقليمية كدليل آخر على تحطيم الجدار القيمي في التعامل الخارجي، بعد أن حكم أعضاء هذه المنظمات أنفسهم-بحثا عن حلول لمشكلاتهم الأمنية-لما لم يجدوا عندها مخرجا-دون أدنى قيد، إلا ما يملكون من قوة ومدى ما يتيحه لهم الظرف الدولي من حرية التصرف في استعمالها، ليس قوة السلاح فقط، ولكن قوة الحفاظ على أمنهم بشتى الطرق.

وقبل الدخول في تفاصيل هذا الفصل ينبغي ملاحظة أن الباحث لايعرض خلاله لنظرية العلاقات الدولية في الإسلام، ذلك ليس هدف التحليل هنا، ولايتسع له المقام، وما يرمي إليه الباحث هو رؤية الأمن في هذه العلاقات، أو بمعنى أدق التنظير له من خلال علاقات المجتمع المسلم بغيره، وبالتالي فسوف يتم التعرض لها بالقدر الذي يفيد في إبراز وتوضيح هذا التنظير.

المبحث الأول

مباديء الأمن في التعامل الخارجي

ينطلق المجتمع المسلم لتحقيق أمنه خارجيا من مباديء واضحة لاتقل في أهميتها وضرورة ضبطها لحركته في التعامل الخارجي عن مثيلاتها من المباديء التي تحكم حركته لتحقيق أمنه داخليا. ويمكن القول بناء على ذلك أن من مجموع كلا النمطين من المباديء تؤسس القاعدة العامة للتعامل السياسي المسلم، دون ازدواج أو تناقض في وجهتيه.

المطلب الأول

تأسيس علاقة المسلمين بغيرهم على نشر الدعوة

استغرقت قضية أصل علاقة المسلمين بغيرهم-ولازالت تستغرق-حيزا هاما في فكر الباحثين المسلمين، حتى غدا البحث فيها أساسا لمعظم من تحدثوا عن العلاقات الدولية، أو العلاقات الخارجية في الإسلام، وبين عرض الرأي، و الرأي الآخر ضيعت معالم القضية، واستهلكت في جدال فقهي متشعب المناحي، من هنا فإن محاولة الوصول إلى خطوط عامة تحكم أصل علاقة المسلمين بغيرهم لها أهميتها العلمية و العملية وهذا ما دعا الباحث إلى الوقوف أمام هذه القضية من زوايا ثلاث.

الزاوية الأولى: أهمية وضع الخطوط العامة في هذه القضية:

وتزكيها عدة اعتبارات، فوضع هذه الخطوط لم يعد في حاجة إلى مزيد من الترف الفكري أو الاختلاف المذهبي.

إن عدم حسم هذه المشكلة، أو الاتفاق على كلمة جامعة بشأنها هو الذي أوقع كثيرا من قيادات المسلمين في خطأ الاجتهاد الشخصي لتصور أصل هذه العلاقة فإذا بهم يتوزعون شيعا وأحزابا، فدخل بعضهم في علاقات لا تتفق ومصالح المسلمين، واستضعف بعضهم بفعل التخلف فقبل ما فرض عليه من علاقات غير متكافئة مع غيره، وقطع بعضهم علاقاته بأمثاله من المسلمين في الوقت الذي حرص فيه على إزالة ما يعكر صفو علاقاته مع غير المسلمين، ولبس بعضهم حلية الإسلام في علاقاته، ولسان حاله يكشف عن تناقض كبير مع قيمه وأحكامه في كثير من الأحيان.

ثم أن وضع الخطوط العامة لأصل العلاقة مع غير المسلمين يتيح للدارسين والباحثين المسلمين الفرصة لإعادة النظر في كثير من المقولات والآراء التي قدمت اجتهادا في هذا المجال، ومن يدري فقد يساعد ذلك على تشجيع هؤلاء الباحثين ودفعهم إلى مزيد من الاجتهاد في صياغة مباديء العلاقات الدولية في المفهوم الإسلامي، هي أحد حقول

المعرفة السياسية الإسلامية المهملة، بل والمتخلفة رغم محاولات الكتابة فيه، إذ ما قورن بنظريات ومناهج تحليل العلاقات الدولية في المنظور الغربي.

كذلك فإن التوصل إلى هذه الخطوة الهامة يشكل التزاما على قيادات الأمة وشعوبها، فإذا عرف أصل علاقاتهم بغيرهم-وهو لابد ألأن يكون واحدا اتساقاً مع عقيدة التوحيد، وإن تفرعت عنه مبادىء تفصيلية تحكم تنفيذه.

من هنا يصير من حق غير المسلم مطالبة المسلمين بما أظهروه من أصل لتعاملهم بل ويحق له محاكمتهم إلى هذا الأصل ومقاضاتهم من خلاله.

ويرتبط بما سبق أن وضع تصور عام لأصل علاقة المسلمين بغيرهم يقيم الحجة بالمقابل على هؤلاء الغير إذا ما انتهج أي منهم سياسة تخالف ما أظهره المسلمون من قواعد للتعامل معهم، أو ماطالبوا الغير من إقامة علاقاته معهم على أساسه، وإذا كان لغير المسلم الحق في مطالبتهم ومقاضاتهم وفق ذلك، فإن للمسلمين الحق بالمقابل في إظهار غيرهم الاتساق مع ما أعلنوه، بل ويصير لهم الحق كذلك في مقاضاته بناء عليه.

وفضلا على ذلك فإن وجود هذا التصور سيؤدي إلى تطبيع العلاقة بين السياسة الداخلية والسياسة الخارجية في المجتمع السياسي المسلم ومتطلبات تأصيل العلاقة، بما يحدث التكامل بينهما ومن ثم التكامل في أهداف حركة التعامل الدولي، أما غياب هذا التأصيل أو تمييعه حسب متطلبات الحال والمواقف، أو إحداث التناقض فيه فمآله قطع عرى الصلة بين وجهي التعامل السياسي، بحيث يبدو وجهه الداخلي في صورة مختلفة عن وجهه الخارجي، ليظهر من خلالهما المجتمع المسلم وكأنه مزدوج الشخصية والهوية.

الزاوية الثانية: ملاحظات عامة على الدراسات التي تعرضت للقضية:

لايود الباحث الدخول في تفاصيل الدراسات التي تعرضت للآراء التي قيلت في أصل علاقة المسلمين بغيرهم، فقد درجت هذه الدراسات -أغلبها-على ذكر رأيين مشهورين في هذا الشأن، أحدهما بني أصل العلاقة على مبادىء السلم، والآخر بناه على مبادىء الحرب، وقد استند كل رأي على بعض الحجج، وقناعة الباحث أن تكرار هذين الرأيين وحججهما لاحاجة إليه، بعد أن كفته هذه الدراسات مؤنة هذا الدور، وإن كان ذلك لا يحجب ضرورة الاقتراب منهما [1]، لكن النظرة الأولية إلى كثير من هذه الدراسات

---

(١) انظر: بعض هذه الدراسات في: مقدمة تحقيق كتاب الشيباني، السير الكبير، مرجع سابق، ج١، ص٥٤-٦٢، د/عبدالوهاب خلاف، السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص٦٤-٨٤، د. محمد طلعت الغنيمي، قانون السلام في الإسلام، محاضرات غير منشورة، ألقيت على طلبة دبلوم الدراسات العليا بقسم القانون العامة، كلية الحقوق، جامعة الاسكندرية، ١٩٨٧، ص١٩-٢١، د.جمال الدين محمود، الإسلام وقضية السلام والحرب، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية،١٩٨٠، ص٣٠-٣٥، د.عارف خليل أبوعيد، العلاقات الخارجية، مرجع سابق، ص٢٧٣-٢٨٤، د.خديجة أحمد أبوأتلة، مرجع سابق، ص١١١-١٢٢،د.حامد ربيع، الإسلام=

تسمح بإيراد عدة ملاحظات عليها.

وأولى هذه الملاحظات غلبة الطابع الدعائي الإنشائي، الأمر الذي أغرق كثيرا منها في متاهات الاختلافات الفقهية الكثيرة، وأوقعها في شرك إيراد الآراء دون تمحيص حقيقتها أو مصادرها، أو اختيار التناسق في عرضها من عدمه، والتكرار بحيث يكاد يكون ما أوردته بعض الدراسات من آراء هو نفسه ما أوردته دراسات أخرى.

الملاحظة الثانية أن الاختيار الغالب بين الرأيين اللذين قيلا في أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم كان لصالح من قالوا بالأصل السلمي في العلاقة، وكان هذا الاختيار عادة مايتم-إلا نادرا-بنقض حجج الرأي الآخر، دون مناقشة حجج الرأيين معا، أي أنه نادرا ماكانت تقوم المقارنة المنهاجية بين الحجج، للخلاص إلى رأي منها، والملاحظة الثالثة الانتصار للواقع المتردي، كان أحد المبررات التي ساقت البعض إلى تفضيل خيار السلام كأصل للتعامل الدولي في المفهوم الإسلامي، تبريرا لفشل بعض السياسات أو رغبة في إعلان الاستناد إلى الشريعة ولو مظهريا، أو سعيا إلى اكتساب موافقة الأمة على بعض القرارت أو محاولة لإيجاد منفذ يبيح الدخول في علاقات غير متكافئة مع غير المسلمين، ولو كانوا ممن مردوا على الكفر بالإسلام وقتال المسلمين، واحتلال أراضيهم، ولعل ماصدر عن بعض العلماء الرسميين من أباحة علاقات السلم والصلح مع اليهود يدخل في هذا القبيل بصورة مباشرة خاصة بعد قياس الصلح معهم على صلح الحديبية في صدر الإسلام[1].

والملاحظة الرابعة، التجاء البعض في تكييف المسألة إلى ليِّ أعناق بعض النصوص المنزلة، ولو كان في مضمونها ما يخالف ما أورده من حجج، وهذا أمر كان متوقعا مادام الرائد لدى هؤلاء هو الانتصار للرأي، ولو كان بتشويه وجوه الحقائق، وتفسير

- والقوى الدولية، مرجع سابق، ص٩٣-١٠٢، مقدمة ترجمة د.محمد حميدا لله، دولة الإسلام، مرجع سابق، ص٧-٩، د.مجيد خدوري، الحرب والسلام، ص٧٥-٧٩، محمد أبو زهرة، نظرية الحرب في الإسلام، القاهرة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦١، ٢٨-٣١، الشيخ فيصل مولوي، الأسس الشرعية للعلاقات بين المسلمين، بيروت: دار الرشاد الإسلامية، ١٩٨٧، ص٩ ومابعدها، د.حامد سلطان، مرجع سابق، ص٢٤٥-٢٥٥، د.عبدالخالق النواوي، العلاقات الدولية والنظم القضائية في الشريعة الإسلامية، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٤، ص٣٢ ومابعدها، د.وهبة الزحيلي، العلاقات الدولية في الإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص٩٣ ومابعدها، د.مصطفى كمال وصفي، مرجع سابق، ص٣٣٩ ومابعدها.

Hosny M.Gaber,op. cit., pp. 262-265, Majid-duri, The Islamic Law of Nations, op. cit., p.10-19, Afzalur Rahman, op. cit., pp. 342, Majid Khadduri, "The Islamic Theory of International Relation and Its Contemprary Reference" in J. Harris Proctor. Islami and International Relation,New York: Fredrick A.preger, Publishers. 1965. pp. 29 - 39.

(١) انظر في بيان خطأ هذا القياس: د.محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص١٩٠-١٩١.

الأحكام الشرعية كما يفرض فقه الواقع، وقد جاءت فتوى البعض بشأن إباحة التعامل مع اليهود مليئة بمغالطات من هذا النوع، وهذا رأي سبق إليه بعض علماء المسلمين، ممن تصدروا لقضية الصلح والسلام مع اليهود بالدراسة والتعليق [1].

والملاحظة الخامسة، الميل إلى تسفيه الرأي الآخر بفعل الانتصار للرأي [2]، ولو كان في الرأي الآخر منطق مقنع وحجة دامغة، وهذه آفة أخرى من آفات تبادل الحوار بين علماء المسلمين، مع أن الأمر بتبيين حقائق الأمور مما أمر الشرع به "فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين" [3].

الزاوية الثالثة: ضرورة إعادة النظر فيما قيل عن أصل العلاقة:

الواقع أن ما يدفع الباحث إلى المطالبة بإعادة النظر فيما قيل عن أصل العلاقة بين المسلمين وغيرهم- السلم، أو الحرب- هو قناعته بأن ثمة رأياً آخر ينبغي أخذه في الاعتبار، لأنه قد يشكل حلقة الوصل بين الرأيين التقليديين في هذه المسألة، بشكل قد ينهي أو يضيق فجوة الجدل حول أمر لا ينبغي الاختلاف فيه بين علماء الأمة وقيادتها.

ونقطة البداية في هذا الرأي هي أن المسألة لايجب أخذها بهذا التحديد الجامد القاطع، فإما سلم أو حرب، ولاثالث بينهما، وكأن المسلمين إما أصحاب رايات بيضاء تستتر خلفها أياد ممتدة لتصافح كل من يقابلها باسم السلام، سواء دخل في الإسلام أم لم يدخل فيه، أو أصحاب سيوف مسلولة، تستتر من ورائها أياد تمتد لتقطع رقاب الناس، مالم يسلموا، إن النظر هنا يجب أن يمتد إلى المنطلق الذي يستتر من خلفه كل من السلم أوالحرب أو الذي يفرض أحدهما دون الآخر، وهذا المنطلق في رأي الباحث إنما هو نشر الدعوة إلى الله تعالى بعالمية منطقها ﴿**قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا**﴾[4]، ﴿**وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا**﴾[5]، وتكليف الأمة بالقيام بنشرها ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**﴾[6]، واعتبارها من أفضل أعمال المسلم ﴿**ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين**﴾[7]، ولا يفرض منطق الدعوة إلا

---

(١) انظر رأي د.محمد سليم العوا في هذا الشأن، وما أورده من فتاوى عن حدود الصلح والسلام مع إسرائيل، وخاصة فتوى الشيخ حسن مأمون، مفتي الديار المصرية السابق، وفتوى الأزهر الصادرة في ١٣٧٥هـ، ١٩٥٦م، في المرجع السابق، ص ١٩١-١٩٦.

(٢) انظر على سبيل المثال ما ورد في: د.عارف خليل، العلاقات الخارجية، مرجع سابق، ص٢٨٠-٢٨٤.

(٣) الحجرات/٦.

(٤) الأعراف/ ١٥٨.

(٥) سبأ/ ٢٨.

(٦) آل عمران/ ١٠٤.

(٧) فصلت/ ٣٣.

جو تسوده الحكمة والموعظة الحسنة ﴿**ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾[١]، والقول الحسن ﴿**وقولوا للناس حسنا**﴾[٢]، ﴿**وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن ان الشيطان ينزغ بينهم إن الشيطان كان للإنسان عدوا مبينا**﴾[٣]، ولين الجانب ﴿**فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك**﴾[٤]، وغير ذلك مما يلزم لتوصيل الدعوة إلى حيث يؤمن الناس بالتوحيد، أو يرفضونه، أو يقبلون ما يفرض من التزامات مقابل الثبات على دينهم[٥]، وهكذا تصير الدعوة وهي أصل ثابت مستقر سابقة للحرب والسلام، وهما متغيران، لأنه إنما يأتي تطويع أحدهما تبعا للموقف منها فإن استلزم-أي الموقف-السلم كان واجبا الالتزام به، وإن استلزم الحرب لم يكن للإبطاء في الدخول فيها عذر، فكأنهما يدوران حيث دار الموقف من الدعوة ولا ينشآن ابتداء، أو سابقين لها.

وهذا له دلالة فمن ناحية أن هذا التفسير يعد رأي الباحث من أكثر الآراء اتساقا مع ماورد في الأصول المنزلة، فكثير من الآيات والأحاديث جعل السبق في التعامل مع غير المسلمين هو الدعوة إلى الله، وقد سبق إيراد بعض نماذج لآيات أكدت ذلك.، وكذلك ينبغي تفسير الأحاديث التي أمرت بالقتال مثل حديث "اغدوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغدوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا ولاتمثلوا ولا تقتلوا وليدا.." [٦]، وحديث "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإن فعلوا ذلك عصموا مني دمائهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله تعالى"[٧]، وإلا ما كان إقدام الرسول صلى الله عليه وسلم على الإرسال إلى ملوك الدول وعظمائها يدعوهم إلى الإسلام، ويبشرهم بالسلم في حالة إسلامهم، ويحذرهم القتال والهلاك في حالة الإصرار على كفرهم[٨].

---

(١) النحل/ ١٢٥.

(٢) البقرة/ ٨٣.

(٣) الإسراء/ ٥٣.

(٤) آل عمران/ ١٥٩.

(٥) انظر: بصفة خاصة بعض أبعاد عملية الإقناع والاقتناع في الدعوة إلى الله في المقدمة الرصينة التي كتبها د.إسماعيل الفاروقي في:

Abdulhamid Abu Sulayman. the Islamic theory of Intermationl Relalions., washington, D.C.IIIT, 1981, pxxix.

(٦) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٢، ص٣٧-٣٩.

(٧) انظر:النووي، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص٣٤، ابن رجب،جامع العلوم،مرجع سابق،ص٧٨-٨٣.

(٨) انظر نصوص هذه الرسائل في: ابن هشام، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٦-١٨٧، د.محمد حميدا لله، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، ص١٤٦ ومابعدها، أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، مرجع سابق، ج١، ص٣٧ ومابعدها.

ومن ناحية ثانية فإن هذا التفسير يوضح لماذا سبق الإعلام بالدعوة وبدائل التعامل معها وضرورة تحديد الموقف منها للإذن بقتال النظم والممالك غير المسلمة التي ناصبت المسلمين العداء في عصر الخلافة، والشواهد على ذلك كثيرة، منها. قول عمر بن الخطاب -وهو يأمر ولاته بمقاتلة من أبى الدعوة وأصر على الكفر دون من دخل فيها- "بسم الله، وعلى عون الله، امضوا بتأييد الله، وما النصر إلا من عند الله، ولزوم الحق والصبر، فقاتلوا في سبيل الله من كفر بالله، ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين، ولا تجنبوا عند اللقاء، ولا تمثلوا عندا اللقاء" [1]، ومنها كذلك قول النعمان بن مقرن وهو يعلم ملك الفرس بأصل تعامل المسلمين مع غيرهم -وقد ذهب يقيم الحجة عليه قبل قتاله- "ثم أمرنا -أي رسول الله صلى الله عليه وسلم- أن نبدأ بمن يلينا من الأمم فندعوهم إلى الإنصاف، فنحن ندعوكم إلى ديننا، فإن أبيتم فالمناجزة، فإن أجبتهم إلى ديننا خلفنا فيكم كتاب الله، وأقمنا عليه، على أن تحكموا بأحكامه ونرجع عنكم وشأنكم وبلادكم، وان اتقيتمونا بالجزاء قبلنا ومنعناكم، وإلا قاتلناكم" [2].

ومن ناحية ثالثة، فإن هذا التفسير قد يفض الاشتباك حول ما يقال بإطلاق عن القتال الهجومي، والقتال الدفاعي في الإسلام، ذلك أن القتال لا ينبغي توصيفه إلا من خلال الموقف من الدعوة، سواء سعى المسلمون ابتداء إلى نشرها فحيل بينهم وبين ذلك، فكان القتال، أو سعى غيرهم ابتداء إلى تعطيل مسيرتها بأي شكل كان، فكان أيضا القتال، فما دام القتال هو من أجل الدعوة في جميع الأحوال، وما دام يدور مع الموقف منها، وما دام غرضه في النهاية هو حمايتها والدفاع عنها وصيانة أمنها، فلا فرق إذاً بين أن يكون هجوميا أو دفاعيا [3].

ومن ناحية رابعة، فإن الجو العام الذي يجب أن تقدم فيه الدعوة بعيدا عن الإكراه حيث الحكمة والموعظة الحسنة، والقول الحسن، ولين الجانب، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يمكن أن يكون مبررا للقول بسبق السلم للدعوة، لأن هذا الجو انما يشكل وضعا طارئا، أو مرحلة مؤقتة يفرضها منطق الدعوة ذاته، وليس أبديا وإنما يصير كذلك إذا دخل غير المسلم فيها، أو قبل التزاماتها، ولكنه ينقلب رأسا على عقب في حالة رفضها والصد عنها.

ومن ناحية خامسة، فإن هذا التقسيم لا يعدوا أن يكون مقدمة تحمل الدعوة إلى إعادة النظر في كثير من المسلمات الفقهية في الدراسات السياسية الإسلامية، بحثا عما

---

(١) انظر: أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٧.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج١، ص٢٣٩-٢٤٠.

(٣) انظر: دحضا لهذه الازدواجية في آراء كل من أبي الأعلى المودودي، وسيد قطب، وحسن البنا في رسالة الجهاد في سبيل الله، القاهرة: دار الجهاد ودار الاعتصام، ١٩٧٧، ص٥٠-٥٢، ص٨٥-٨٧، ص٩٩-١١٢.

هو أجدر لقيادة الواقع المعاش، لا رغبة في رفض ما قدمه الفقهاء، ولا سعيا إلى الشهرة، وفق مبدأ أن المخالفة هي أقرب الطرق إلى الظهور، ولا أملا في الخروج من ضغط هزيمة الواقع المسلم بمحاولة ابتداع ما هو جديد ولو كان بلا سند أو دليل شرعي.

المطلب الثاني
الولاء والبراء وحدود الحركة لتحقيق الأمن

الواقع أن الدلالات السياسية لمفهومي الولاء والبراء من القضايا التي لا تـزال مهملة، وتحتاج إلى مزيد من الاهتمام، رغم تناول المفهومين من مباحث العقيدة، وولاية الرحمـن وولاية الشيطان، وعلاقات المسلمين بغيرهم، من كثير من الزوايا العقيدية والفقهية.

والمفهومان يكتسبان أهمية خاصة في الحديث عن الأمـن في التعـامل الخـارجي ليس بإعتبار تداخلهما وتكاملهما، حيث أن أحدهما وهو الولاء يقتضي النصرة والتأييد، وأن الآخر وهو البراء يقتضي النقيض أي البعد والمفارقة، وإنما يضاف إلى ذلك مـن جهـة أن طبيعة التفاعلات والعلاقات المتداخلة والمتشابكة بـين الأمـة الإسـلامية وبـين غيرهـا مـن الأمم المعاصرة وعدم وجود خطوط واضحة لـما ينبغي أن تكـون عليـه هـذه التفـاعلات وتلك العلاقات – وهذه مهمة الولاء والبراء – قد يوقع الأمـة في دائـرة المحظـور شرعا، ومن جهة ثانية فإن الولاء والبراء يأتيان – تبعا لذلـك – ليشـكلا بعـض حـدود الحركـة المسلمة سواء في نطاق العمل الداخلي أو في نطـاق العمـل الخـارجي، وحـين تـدار هـذه الحركة بينهما، يكملهما ما تفرضه بعض المفاهيم الأخرى مـن حـدود كالجهـاد، ونشـر الدعوة، فقد ضمنت الحركة هويتها الإسـلامية، ومـن جهـة ثالثـة لأن الـولاء والـبراء في حقيقة الأمر سيف يدفع عن الأمة ما يذيب كيانها، أو يصهـر أصالتهـا نتيجـة الجهـل أو العجز عن إدارك حقيقة رسالتها، وليس سـيفا مسـلطا على رقـاب أبنائهـا، يحجـم مـن فاعلية ارتباطهم بحركة العالم حولهم، ومن جهة أخيرة فإن الولاء والبراء عندمـا يوجهـان إلى خارج المجتمع المسـلم فإنهمـا يوجهـان إلى غـير المسـلمين، وحيـث إن وجهـة الأمـن الخارجية مرتبطة بطبيعة العلاقة بين المسلمين وغيرهم فطبيعي أن تتوثق عرى الصلـة بـين الولاء والبراء في أبعاده الخارجية.

أولاً : حقيقة الولاء والبراء :

لعـل معـاني الـولاء في اللغـة المحابـاة، والمنـاصرة، والمتابعـة، والمحالفـة وعـدم المعـاداة والطاعة، والمصاهرة [1]، والواضح أن هذه المعاني تدور حـول معنـى عـام هـو الارتبـاط الذي يدل على الميل إلى الشيء والاقتراب منه، ويتجـه الـولاء في الأصـول المنزلـة ليـأخذ معنيين، أحدهما محمود، ومفـروض على المسلم أن ينتهجـه، وهـو الـولاء العقيـدي لله ولرسوله ولصالح المؤمنين لقوله تعالى ﴿**إنما وليكـم ا لله ورسـوله والذيـن آمنـوا الذيـن يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون. ومن يتول ا لله ورسـوله والذيـن آمنـوا فإن حزب ا لله هم الغالبون**﴾ [2]، وجـاء في الحديـث "ألا إن آل أبـي – يعـني فلانـا –

---

(١) انظر: مادة ولي في : ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤٩٢٠ – ٤٨٢٦.

(٢) المائدة / ٥٥ – ٥٦..

ليسوا لي بأولياء، إنما ولي الله وصالح المؤمنين"[1]، أما المعنى الآخر فهو مذموم ومحظور على المسلم أن ينتهجه، بل الواجب تركه وهجره، وهو الولاء لغير ملته لقوله تعالى **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء، واتقوا الله إن كنتم مؤمنين﴾**[2]، وقوله أيضا **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا﴾**[3].

وأما البراء فإن من معانيه في اللغة التباعد، والتنزه، والأعذار، والإنذار، والعداوة، والمعنى العام الذي تستبطنه هذه المعاني هو الانفصال الذي يدل على الهجر والترك وعدم الاقتراب من الشيء[4]، ويتجه البراء في الأصول المنزلة ليأخذ اتجاها واحدا يقترب من المعنى الثاني للولاء، وهو ترك وهجرة كل ما ينأى بالمسلم عن ملته، ولذلك يقول الله تعالى **﴿وآذان من الله ورسوله إلى الناس يوم الحج الأكبر أن الله بريء من المشركين ورسوله. فإن تبتم فهو خير لكم وإن توليتم فاعلموا أنكم غير معجزي الله وبشر الذين كفروا بعذاب أليم﴾**[5]، وجاء في الحديث "أنا بريء من كل مسلم مع مشرك، قيل لم يا رسول الله ؟ قال: لا تراءى تراهما"[6].

ويمكن في ضوء هذا العرض الموجز للمفهومين استخلاص بعض الدلالات السياسية لهما، ومن ذلك :

أن ولاء المجتمع المسلم وبراءه - أفرادا وجماعات - في علاقته بغيره لا تقوم لهما إلا على أساس عقيدته، فالولاء لا يكون إلا لما يقرب إليها يربط بها، والبراء لا يكون إلا ما يبعد عنها ويفصل عنها، معنى ذلك أن كل ولاء - ومن ثم كل براء - لا يخرج من مجراها، ولا يصب في مصبها لا قيمة له، ولذا يقول ابن عباس "من أحب في الله، وأبغض في الله، ووالى في الله، وعادى في الله، فإنما تنال ولاية الله بذلك، ولن يجد عبد طعم الإيمان وإن كثرت صلاته وصومه حتى يكون كذلك، وقد صارت عامة مؤاخاة الناس على أمر الدنيا، وذلك لا يجدي على أهله شيئا"[7].

---

(١) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ ٣، ص ٧٨.

(٢) المائدة / ٥٧.

(٣) النساء / ١٤٤.

(٤) انظر: مادة بريء في ابن منظور.

(٥) التوبة / ٣.

(٦) انظر: ابن الأثير، جـ ٢، ص ٥٧، وقال "يلزم المسلم ويجب عليه أن يباعد منزله عن منزل المشرك، ولا ينزل بالموضع الذي إذا أوقدت فيه ناره تلوح وتظهر لنا المشرك إذا أوقدهما في منزله، ولكنه ينزل مع المسلمين في دارهم، وإنما كره مجاورة المشركين لأنهم لا عهد لهم ولا أمان، انظر: المرجع السابق.

(٧) انظر: القحطاني، مرجع سابق، ص ٩١.

كذلك فإن الولاء والبراء مادامت العقيدة رائدهما يذهبان عن المجتمع المسلم توقع المكروه من ورائهما، أو خوف أعدائه بسببهما، ذلك لأن معية الله الناتجة عنهما تبصر هذا المجتمع بمواطن القوة والضعف في صفوفه لتخرج به إلى حيث المتعة والعصمة **﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور. والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات﴾** (١)، بل ولأن الولاء والبراء على أساس العقيدة يشيدان مجتمعا متماسكا هو حزب الله، وحزب الله دائما هو الغالب **﴿ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون﴾** (٢).

وهناك دلالة أخرى وهي أن قيادة الأمة كل في أوان هي واجهتها في ضرب المثل على الالتزام بالولاء والبراء، بلا مداهنة أو مراعاة لنظم أو شعوب أو قيادات أخرى غير مسلمة، مادامت لا تقف على أساس ليس من عقيدة التوحيد في شيء، وأسلوب القصر في قوله تعالى **﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾**، لا يدع مجالا للجدل، أو التأويل الباطل ولا يترك فرصة للتمييع حركة هذه القيادة أو تمييع تصورها لعلاقتها بغير المسلمين، لأن المسألة في صميمها - كما سبق - مسألة عقيدة، ومسألة حركة بهذه العقيدة.

ثم إن الولاء والبراء فوق ذلك أصل علاقات المسلمين ببعضهم، وإن تباعدت بهم الأمكنة أو انقسمت بهم ديارهم لقوله تعالى **﴿لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة﴾** (٣)، فكل مؤمن تارك لجميع المكفرات الشرعية تجب حمايته ونصرته وموالاته في كل مكان، وكل من كان بخلاف ذلك وجب البراء منه، والتقرب إلى الله ببغضه ومعاداته، فمن فعل ذلك ليس من الله في شيء، لا في صلة ولا نسبه، ولا دين ولا عقيدة، ولا رباطة، ولا ولاية فهو بعيد عن الله، منقطع الصلة تماما في كل شيء تكون فيه الصلات (٤).

ويبقى في تأصيل العقاب الآخروى على الولاء والبراء في الدنيا بسبب فساد العلاقة الناشئة عنهما بعيدا عن منحى العقيدة معناه أن ما قد يكون ظاهره النفع العام أمام قيادة الأمة باسم الولاء والبراء قد تكون عاقبته الخسران الكامل في الآخرة، **﴿إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب، وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرأوا منا. كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار﴾** (٥).

---

(١) البقرة / ٢٥٧.
(٢) المائدة / ٥٦.
(٣) آل عمران / ٢٨.
(٤) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ ١، ص ٣٨٥.
(٥) البقرة / ١٦٦ - ١٦٧.

ثانياً : من مستلزمات الولاء والبراء في التعامل مع غير المسلمين :

يفرض الولاء والبراء على المجتمع المسلم بعض الضوابط التي تطهر حركته من أية شوائب قد تخرجه عن طريق العبودية الصحيحة في تعامله مع غير المسلمين، ومن ذلك :

١ - البعد عن إتخاذ الأعوان أو الأنصار أو الدخول في دين يخالف ملة التوحيد، لقوله تعالى ﴿**لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين**﴾ ذلك أن من اتخذ الكافرين أعوانا وأنصارا وظهورا يواليهم على دينهم ويظاهرهم على المسلمين فليس من الله في شيء، أي قد بريء من الله، وبريء الله منه، بارتداده عن دينه ودخوله في الكفر" [1].

ويدخل في السياق نفسه قوله تعالى ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء. بعضهم أولياء بعض.ومن يتولهم منكم فإنه منهم**﴾ [2]، فمن اتخذ هؤلاء نصيرا وحليفا ووليا من دون الله ورسوله والمؤمنين فإنه منهم في التحزب على الله وعلى رسوله والمؤمنون، وإن الله ورسوله منه بريئان، ذلك لأنهم أنصار بعض على من خالف دينهم وملتهم [3]، وهذا الحكم باق إلى يوم القيامة في قطع الموالاة [4].

٢ - رفض المهادنة والمداراة والمخادعة على حساب الدين، لقوله تعالى ﴿**ودوا لو تدهن فيدهنون**﴾ [5]، ورفض مثل هذا المسلك له مبرراته، فالمداهنة تعبير عن عدم القدرة على المواجهة، وفي ذلك إسقاط للشعور بالعزة في نفوس المسلمين، قد توقع في شرك النفاق، لأن حقيقة المداهنة مبنية على إظهار ما لا إيمان به، وهذا شأن النفاق، كما أن المداهنة قد تجر المسلمين إلى اتباع منهج غيرهم، من حيث لا يحتسبون وفي الحديث "لتتبعن سنن الذين من قبلكم شبرا بشبر وذراع بذراع حتى لو دخلوا في حجر ضب لاتبعتموهم، قلنا يا رسول الله: اليهود والنصارى قال : فمن ؟ [6].

٣ - الركون أو التعويل في الحركة داخليا أو خارجيا على غير المسلمين، بقبول ما يصدر عنهم دون تبصرة أو وعي عقيدي، ومثل هذا الوعي الركون لا يحقق انتصارا أو غلبة أو تمكينا ﴿**ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار ومالكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون**﴾ [7]، ولو كان في الركون خير لكان أولى به النبي صلى الله عليه

---

(١) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ ٣، ص ٢٢٨، وانظر أيضا: ما أورده ابن كثير في تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، جـ ١، ص ٣٥٧.

(٢) المائدة / ٥١.

(٣) انظر: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، جـ ١٠، ص ٤٠٠.

(٤) انظر: القرطبي، مرجع سابق، جـ ٦، ص ٢١٦.

(٥) القلم / ٩.

(٦) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ ١٦، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٧) هود / ١١٣.

وسلم، ولكنه منع منه ﴿ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا. إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيرا﴾ [1].

٤ – الحذر الدائم في التعامل، وفيما صدر من سياسات وقرارات عن غير المسلمين، لئلا يقع المسلمون في دائرة الطاعة لهم، أو اتباع أهوائهم ﴿يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم فتنقلبوا خاسرين﴾ [2]، ﴿لا يألونكم خبالا ودُّوا ماعنتم قد بدت البغضاء من أفواههم. وما تخفى صدورهم أكبر﴾ [3]، أيا كان السبيل إلى ذلك، بالعدوان، أو التآمر، أو إشاعة الفتن، أو نقض العهود، أو خيانة الأمانات، والمهم في ذلك أن يظل المبدأ القرآني ﴿خذوا حذركم﴾ له مكانته في صياغة الحركة وتطبيقها.

٥ – هجرة ديار غير المسلمين، حتى لا تكون فتنة البقاء بينهم، مقدمة لفتنة الإعراض عن قيم الإسلام ونهجه، ولهذه الهجرة شروطها، كما أن لها موانعها، ولذلك تفصيل .

ثالثاً : شبهات حول توظيف الولاء والبراء في التعامل الخارجي :

لا يخلو توظيف الولاء والبراء في تعامل المسلمين مع غيرهم من بعض الشبهات التي قد تشوه من حقيقته، ومن ذلك شبهة التقية ومداراة الالتزام العقيدي، وذلك غير صحيح لأن التقية في حقيقتها سلوك قولي وليس عمليا، ولأن الداعي إليها هو الحذر من إظهار ما في النفس من معتقد وغيره للغير[4]، ولذلك ورد الاستثناء على الولاء والبراء بالتقية في قوله تعالى ﴿إلا أن تتقوا منهم تقاة﴾ [5]، فليس من التقية المرخص بها إذاً "أن تقوم المودة بين المؤمن وبين الكافر، كما أنه ليس أن يعاون المؤمن الكافر بالعمل في صورة من الصور باسم التقية، فما يجوز هذا الخداع على الله" [6].

وهناك شبهة الخلط بين معاملة غير المسلمين بالحسنى وبين الولاء لهم، وهذا الخلط لا يجوز، لأن المعاملة بالحسنى إذا كانت من أسس دعوة الإسلام ﴿وقولوا للناس حسنا﴾[7]، ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين﴾ [8]، إلا أن الولاء شيء آخر، ذلك

---

(١) الإسراء / ٧٤ – ٧٥.
(٢) آل عمران / ١٤٩.
(٣) آل عمران / ١١٨.
(٤) انظر في مفهوم التقية : الصابوني، روائع البيان، مرجع سابق، جـ ١، ص ٣٩٨.
(٥) آل عمران / ٢٨.
(٦) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ ١، ص ٣٨٦.
(٧) البقرة / ٨٣.
(٨) الممتحنة / ٨.

"أن الولاء ارتباط وتناصر وتواد، وهذا لا يكون في قلب يؤمن با لله حقـا، إلا للمؤمنين الذي يرتبطون معه في ا لله، ويخضعون معه لمنهجه في الحياة، ويتحاكمون إلى كتابه في طاعة واتباع واستسلام" [1].

وهناك شبهة تكريس الولاء والبراء للحياد - وهو أمر غير ذي بال لأن هذا المبدأ - كما سبق - تحصين لحركة المجتمع المسلم وليس مانعا لها، ولأنه يفترض التناصر بين المسلمين، ونصرة المستضعفين، وهذا لا يتحقق بالحياد، ولأنه يقوم على العقيدة، وهي جماع بين الإيمان بالمبدأ، أي بالتوحيد، والحركة من خلاله، أي بالعمل الصالح، وكلاهما يرفض الجمود والانغلاق، بل ولأن الهجرة من ديار غير المسلمين - إن فهمت على أنها نوع من أنواع الحياد - إنما هي حياد واجب وضرورة - وفق شروطها - بل وحياد قد تفترضه بعض خطوات تأكيد هوية وأصالة حركة التعامل.

كذلك هناك شبهة الإكراه وضغط الواقع، مما يحتم الاستثناء على مبدأ الولاء والبراء، والواقع أن الإكراه إذا كان ضرورة، فهي تقدر بقدرها، فلا يمكن أن يكون حالة لتبرير الهزيمة الداخلية والشعور بالانسحاق في إرادة الغير، كذلك فإن الإكراه لا يعني الاستكانة لضغط الواقع المفروض دون إرادة تغييره، إذا كان في الوسع إزالته، باعتباره منكراً واجب التغيير.

وتبقى شبهة الانتفاع بما لدى غير المسلمين، فقد يتوهم أن مبدأ الولاء والبراء، يقف حجر عثرة في سبيل إقامة أية علاقات قد يترتب عليها تحقيق النفع العام للمسلمين، والواقع أن هذه الشبهة تثير قضية من أخطر القضايا التي تتعلق بالوجود المسلم، وهي قضية الانفتاح الحضاري وحدوده في أي من ميادينه، ونظرا لارتباط هذه القضية بمهمة الأمن في المجتمع المسلم المعاصر، فإن الباحث يرجيء الحديث عنها إلى حيث موضعها المناسب.

---

(١) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، جـ ١، ص ٣٨٥.

المطلب الثالث

ضرورة إحداث التفاعل بين مركز السلطة وأطرافها

فالتقسيم الإداري للدولة في فقه الدراسات السياسية المعاصرة لم يعد قابعا في أسر التطورات الخاطئة، أو الجامدة التي تقطع علاقات التفاعل بين مركزها - عاصمتها - وبين أطرافها، أيا كان الشكل الذي يأخذه هذا التقسيم، مناطق، لواءات، محافظات، مقاطعات، إلى آخره [1]، من هنا بدأ التحليل الهيكلي الوصفي في دراسة النظم والمؤسسات السياسية يتهاوى، وبدأ الاهتمام في الوقت ذاته باختراق حواجز هذه الأبنية لدراسة ما يحدث داخلها من علاقات وتفاعلات، هذا على المستوى الداخلي، أما على المستوى الخارجي فإن تحليل العلاقات الدولية في الدراسات التقليدية، أو المعاصرة وهو يجعل من مساحة الدولة عاملا سلبيا أو إيجابيا في تحقيق أمنها، إنما أكد على عنصر التفاعل المستمر بين جميع أرجائها بقطع النظر عن صغر أو اكبر رقعتها الإقليمية، بما يجعل من سلوكها الدولي ترجمة حقيقة لما يعتمل داخلها من تماسك وإرادة واحدة، لا تقبل التشعب أو ازدواجية الأدوار [2].

والذي لا شك فيه أن تناول المبدأ بالدراسة له أهميته الخاصة في صياغة الأمن في تعامل المجتمع المسلم مع غيره، وتكتسب هذه الأهمية دلالاتها، إذا ما عرف أن لهذا المبدأ ثلاثة جوانب هامة هي على الترتيب :

الجانب الأول : دلالات إحداث التفاعل بين مركز السلطة وأطرافها :

الواقع أن إحداث التفاعل بين مركز السلطة وأطرافها إنما يعني أن الجسد الإقليمي للدولة قد أضحى كتلة واحدة، وأن ما يحدث في أية ناحية منها يجد صداه في بقية النواحي الأخرى، إن الجسد الإقليمي هنا يتحول إلى جسد عضوي، تصير السلطة فيه بمثابة الرأس من الجسد، وتصير أطرافها بمقام الأعضاء الأخرى، فالكل في حركة، والكل يؤدي وظيفته، فإذا بالجسد كله ينبض بمادة الحياة، وإذا بما يتهدده من مخاطر وتهديدات يتحول إلى أمراض مؤقتة سرعان ما يتم التخلص منها، ليعود الجسد صحيحا من جديد بالمعنى السابق يكون لإحداث التفاعل أكثر من فائدة.

الأولى أن هناك خطأ منهاجيا لحركة التعامل داخليا وخارجيا، وهذا الخط ليس إلا المثالية السياسية التي صاغتها القيادة في هدى من واقع الشرع وأحكامه، فإذا به التزام

---

(١) انظر: الاتجاه المعاصر في دراسة مثل هذه المحليات - تقسيما وأداء - في: د. أحمد رشيد، نظم الحكم والإدارة المحلية، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٧٧، ص ٧، وما بعدها.

(٢) انظر في أهمية مساحة الدولة ودلالاتها الأمنية سلبا وإيجابا على سكانها في: د. محمد السيد سليم، تحليل السياسة الخارجية، القاهرة: برفيشنال للإعلام، ٢١٣ وما بعدها.

محدود المعالم، وإذا بكل قيادة فرعية من ولاة الأطراف مطالبة على قدم المساواة بتحقيق الإتباع لهذه المثالثة في الطرف الذي تتولى قيادته، وإذا بالقيادة الأم - الخليفة - مطالبة بالتنسيف والإشراف والمراقبة والتوفيق بين هؤلاء الولاة، وهكذا يحدث تبادل مستمر للحوار الحركي تتحول المثالية إلى واقع معاش في كل ربوع المجتمع السياسي.

والثانية أن التنسيق والتكامل في أداء الوظائف هو الصفة الغالبة بل والأساسية في علاقة المركز بالأطراف، فلا المركز يبعد عن أطرافه، ولا الأطراف تنعزل عن مركزها، ولا عن بعضها البعض، وهنا تبدو أهمية خبرة القيادة الحاكمة في شد هذه الأطراف بإستمرار إلى مركزها، بإزالة بوادر التضارب في المهام، أو إعادة التنسيق بينها، أو بتوثيق عرى التعاون بينها، أو بفض التشابك والتداخل في المسؤوليات بينها.

والثالثة عدم تقييد حركة الأطراف، بحيث بتكون لديها السعة في إنجاز المالثة السياسية وفق مقتضى الحال، وبما يتوافر لديها من إمكانات، على أن يكون المرجع في الاستشارة والنصح هو المركز، إنه اللجوء إلى نوع من لامركزية القرار كما تفرضه دراسات الإدارة المحلية المعاصرة[1]، إن عمر بن الخطاب عندما كان يحدد لولاته الإطار العام للعمل في الأطراف كان يترك لولاته حرية الحركة وفق ما كلفهم به مع إلزامهم بالرجوع إليه إذا التبست الأمور والسياسات، أو القرارات عليهم ولذلك يقول "إني إنما بعثتهم ليعلموا الناس دينههم وسنة نبيهم، وأن يقيموا فيهم فيئهم، وأن يعدلوا، فإن أشكل عليهم شيء رجعوا إلي" [2].

والرابعة جعل المسؤولية مشتركة بين المركز والأطراف، وهذا جزء من الالتزام العام بمباديء الشورى، وجماعية العمل، وتبادل الرأي في المفهوم الأساسي، وإن كانت المسؤولية الأساسية تظل راجعة أساسا إلى الخليفة باعتباره صاحب القرار الأخير، وباعتبار أن محصلة سياساتهم عائدة على أرجاء الخلافة كلها في النهاية، وأنه المسؤول الوحيد عن اختيارهم، وعن تحقيق المثالية داخل أطرافهم.

والخامسة وضوح مباديء العلاقة بين الأطراف وبعضها البعض، وهذا لا يحدثه إلا وضوح مماثل في علاقتها بالمركز، على حدة، بحيث لا يسود إلا التوازن بينها في تخويل السلطات، وأداء التكاليف، ولا يكون ارتكان المركز إلى بعض الأطراف لاعتبارات الجوار الإقليمي أو توافر مصادر الثروة، أو وجود مراكز البحث العلمي التي يمكن استشارتها في صناعة القرارات، أو الدواعي الأمنية، على حساب هذا التوازن.

---

(١) انظر: د. أحمد رشيد، نظم الحكم، مرجع سابق، ص٧-٢١.

(٢) انظر : المرجع السابق.

الجانب الثاني : شروط تحقيق إحداث التفاعل :

ويدخل فيها تحقيق الهيبة لمركز السلطة في كافة أطراف الدولة، والهيبة هنا تصير مرادفة لخلق القناعة بأن أي انتهاك لحدود السلطة - وقد اكتملت شرعيتها - سوف يقابل بالحزم المفضي إلى تقويضه، وهذا لا يحققه إلا حضور قوي لمنهج السلطة في عاصمتها، وفي أطرافها، وحضور قوى للقائمين على هذا المنهج، بحيث تسقط في ظل كلا الحضورين كل مبررات يمكن أن يستند إليها دعاة الخروج أو الاعتداء، إن من الداخل، أو من الخارج، إنها إذا هيبة سلطة قائمة على شرع واضح لا ظلم فيه ولا عدوان، وهيبة ولاة يقودهم خليفة وفق هذا الشرع، بحيث تشكل الثانية امتدادا واشتقاقا من الأولى، وحين تهوى هيبة السلطة ومن ثم هيبة القائمين عليها، أو حين تتاح الثغرات التي ينفذ منها إلى النيل من هذه الهيبة، فقد يؤذن وجود السلطة بزوال.

كما يدخل ضمن شروط التفاعل تثبيت مركز السلطة، من حيث المكان والمكانة، ذلك أن وجود مركز واحد تصدر عنه سياسات السلطة وقرارتها هو خير ضمان لاستقرارها وضمان هيبتها وقد جاءت شرعية، لأن واحدية المركز تصدر عن إرادة اتساق مع رموز التوحيد في أرجاء الخلافة، المنهج، الرسول القدوة صلى الله عليه وسلم، الخلافة، ومن ثم كان طبيعيا أن يكون مركزها واحدا، ولأنه يصدر من ناحية أخرى عن إرادة تثبيت مركز الوجهة في تبادل التفاعل بين السلطة ونوابها.

كذلك من الشروط فعالية قنوات الاتصال بين المركز والأطراف، بما يتيح القدرة على تسهيل تبادل المشاورات، واتخاذ القرارات، وتوصيل توجيهات العاصمة إلى الأطراف، ومعرفة ما يدور داخلها، وتتحقق أهداف الاتصال، وتفتح قنواته بأية وسيلة مادامت تخدم المصالح الشرعية للمسلمين، وبما يتفق وفقه الواقع المنضبط بأحكام الشرع، وقد عرف المسلمون في صدر الإسلام من هذه الوسائل، الرسائل، الخطب، المناظرات، تبادل الرسل، البريد، السفارات.

ومن الشروط أيضا إسناد القرارات التي تعد من قبيل مهام الإمامة العظمى إلى القيادة الحاكمة مباشرة، حتى لا يحدث تضارب في السلطات، أو تداخل في المهام، ولتظل العلاقة بين المركز وأطرافه لها حدودها في تعيين ما يخص المركز وما يخص هذه الأطراف، ولذلك جاءت القرارات الهامة في عصر الخلافة من قبل الخلفاء أنفسهم كضرب حركة الردة، وتحقيق الفتوحات، وضرب التمردات الداخلية، وضرب التمردات الخارجية ضد الخلافة، والاستخلاف على الأطراف، وإن كان ذلك لم يمنع الخلفاء من جعل ولاة الأطراف بعض أعضاء الشورى، والمرجع في الاستشارة فيما يخص هذه الأطراف.

وأخيراً هناك شرط الرقابة على أعمال الولاة، حتى لا تنحرف السلطة بهم إلى ما لا يحققه مقاصد الشرع، ولضمان تنفيذ مهام الخلافة على وجوهها الشرعية، ولقطع مادة الشكوى والاضطراب داخل الأطراف، وينفي الشبهة في الأعضاء والسكوت عن بعض ممارستها، ولذلك جاء في وصية الخليفة أبي بكر للخليفة من بعده "وآمرك أن تشتد في أمر الله وفي حدوده ومعاصيه، على قريب الناس وبعيدهم، ثم لا تأخذك في أحد رأفة حتى تنتهك منه مثل ما انتهك من حرمة الله. وجعل الناس عندك سواء، لا تبال على من وجب الحق، ثم لا تأخذك في الله لومة لائم، وإياك والأثرة والمحاباة فيما ولاك الله.."[1].

الجانب الثالث : آثار إحداث الفاعلية :

عندما تحدث الفاعلية في علاقة مركز السلطة وأطرافها تتحول مع حنكة السلطة إلى إحدى ديناميات الأمن اللازم للحركة السياسية داخليا وخارجيا. [2].

فأما داخلها، فإن الحركة تكتسب روافد جديدة لقوتها وأمنها، أبرزها تعميق الولاء العام للسطة الحاكمة وما تدين به من منهج للحكم، الأمر الذي يؤدي إلى سيادة الشعور بالرضا العام عما تفرزه من قرارات وسياسات وممارسات، والاستجابة لما تفرضه من التزامات، وهذا بدوره يوفر الحافز على جدوى المناصحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يضاف إلى ذلك تزايد فرص السلطة في استيعاب التغيرات الداخلية الطارئة دون عنف متبادل في أي ناحية من نواحي الخلافة، وسهولة ضرب حركات التمرد و مصادر الاضطراب والانشقاق الداخلي.

وأما خارجيا، فإن ما تجنيه الحركة السياسية للمجتمع المسلم من روافد جديدة لقوتها وأمنها لا يقل عما تجنيه داخليا، ومن ذلك توافر إمكانات القدرة على ضرب أية إعتداءات خارجية، أو أية محاولات لنقض العهود مع المسلمين، وتقوية ثغور الدولة وحدودها وحشدها بإمكانات الدفاع عنها، وسهولة الدعوة إلى الاستنفار العام - وفق شروطه - حال الشعور بالتهديد العام، أو مداهمة أراضي الدولة بأعمال عدائية خارجية، وخلق التكتل العام والمساندة الجماعية لتحقيق الوعي الأمني، وتعبئة الموارد اللازمة لنشر الدعوة والجهاد في سبيلها، وتحريك الأطراف بما يخدم مصالح الخلافة في تحقيق هدف أو آخر من أهداف الأمن في التعامل الخارجي.

---

(1) انظر: نص وصية الخليفة الثانية لمن يلي الحكم بعده أوردها: أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، جـ ١، ص ٢٦٤.

(2) اكتفى الباحث هنا ببعض الخطوط العامة تعويلا على ما سبق إيراده، وما سيرد لاحقا في ثنايا هذا الفصل الأخير من الدراسة.

المطلب الرابع

تعدد أدوات التعامل الخارجي لا يعطي الحق في التضحية بالقيم

فالمجتمع المسلم ينطلق في علاقته بغيره من المجتمعات معفيا من ضيق اليد في اتخاذ التدابير إلتي تهيء له أنجح السبل إلى التمكين في الأرض وبلوغ مرتبة الشهود الحضاري، أيا كانت الأشكال التي تتجسد من خلالها هذه التدابير كالجهاد، أو إبرام المعاهدات، أو تبادل الرسل والسفراء، أو المفاوضات أو المناصرة بالعتاد والأموال والمؤن، أو ما شاكل ذلك مما سيرد لاحقا، بيد أن هذا لا يمنع من ضرورة مجيء مثل هذه الأشكال وفق مقتضيات التوحيد، ومنها التزام المنهج القيمي الذي يفرضه على كل من اتخذه - أي التوحيد - هويته في الحياة، بحيث لا يحق التضحية بالقيم المستبطنة داخل هذا المنهج إلا في الحالات التي لا بديل فيها إلا التضحية المؤقتة بها، وهي الحالات التي تحكمها القواعد الأصولية العامة مثل الضرر يزال، والضرر لا يزال بالضرر، والضرورات تبيح المحظورات، والضرورة تقدر بقدرها، ويغتفر في الوسائل مالا يغتفر في المقاصد، وإذا صار معلوما أن عدم التضحية بالقيم كمبدأ أساسي في التعامل الخارجي أمر لا يقبل التشكيك، فقد تعين إدراك عدة حقائق.

فهذا المبدأ - عدم التضحية بالقيم - لا يشكل في مضمونه وفحواه أي تضييق على حركة التعامل الخارجي، فقط يضع الحدود لهذه الحركة ثم يتركها تنساب بلا تحجيم أو إكراه، لأن الحرية من شروط ممارسة القيم ذلك أنه "لا وجود للقيم إلا بحرية تعترف بها، ولا وجود للحرية إلا بقيمة تمنحها معناها وبعدها، ولهذا يبدو لنا أننا لا نستطيع أن نجرب القيمة بدون حرية، ولا أن نجرب الحرية بدون قيمة" (١).

كما أن نسبية تطبيق القيم في التعامل الخارجي، لا ينبغي أن تكون على حساب مقاصد إطلاقها، كما أراد الشرع، ذلك أن إحداث التطابق بين مثاليات القيم وممارستها قدر الطاقة والمستطاع هو أساس تحقيق هذه المقاصد، فإذا ما استلزم واقع علاقة المسلمين بغيرهم بعض التغيير في ممارسة القيم وهي - أي الممارسة - نسبية، بفعل التطور الحضاري الذي قد يلحق أسس، وأطراف، وفعاليات البيئة، الزمانية والمكانية لهذا التطور، فإن التغيير هنا يجب أن يشمل أساليب الممارسة لا الجوهر القيمي الذي تقوم عليه، وإلا فقدت مصداقيتها في ميزان الشرع (٢).

---

(١) انظر: د. الربيع ميمون، مرجع سابق، ص ١٢٧ - ١٢٩، وانظر أيضاً في طبيعة العلاقة بين الحرية والقيم، وموقعها داخل منظومة هذه القيم: د. حامد ربيع، القيم السياسية، مرجع سابق، ص ٩٩وما بعدها، وانظر مضمونا إسلاميا لهذه العلاقة في: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق ص ٢١٠ - ٢٢٥.

(٢) والدعوة إلى العودة إلى الإسلام التي يحمل لواءها كثير من الدعاة والعلماء لا تعني سوى العودة إلى قيم الإسلام ونصوص أصوله الخالدة، لا إلى أشكال نظمية وممارسات قد تكون فقدت مصادقيتها التاريخية إذا ما=

كذلك فإن عدم التضحية بالقيم يؤكد أن علاقة المسلمين بغيرهم إنما تأتي من أصول ثابتة لرؤيتهم، ولا تأتي كرد فعل لما يصدر عن غيرهم ممن يشاركون المسلمين من أطراف أخرى في هذه العلاقة، وهذا يفترض من ناحية أن على المجتمع المسلم أن ينتزع زمام المبادرة في قيادة دفة الأمور وإدارة علاقته بغيره دون ظلم أو بغي أو استطالة بالعدوان، ويفترض من ناحية أخرى أن يكون الاضطرار إلى تبني بعض مواقف رد الفعل، هو من قبيل الاستثناء على مكان الريادة، ولا ينبغي أن يقدح في حقيقتها، أو يرتد بها إلى مواقع الحركة الدفاعية إلى الأبد.

ويضاف إلى ما سبق أن عدم التضحية بالقيم يعني أن الرسالة الاتصالية المتبادلة التي تقام عليها عملية تبادل التأثير والتأثر الحضاري الناتج عن علاقة المسلمين بغيرهم هي رسالة لا موضع فيها للتلاعب بالقيم، أو التحايل عليها أو التنصل منها، سواء كان المسلمون مصدرين لهذه الرسالة، أو كانوا متلقين لها، وإذا كان المضمون القيمي للرسالة الاتصالية الصادرة عن المسلمين أمرا قابلا للتحكم والتوجيه، فإن خطورة مضمون الرسالة الاتصالية الصادرة عن غيرهم قد تكون هي المشكلة، خاصة إذا كان هذا المضمون يتعارض ونظام القيم الإسلامي، أو كان بناؤه مما تلتبس فيه قيم الحق بمافسد الباطل، أو كان الرد عليه يتطلب من المسلمين الرد بسلوك يتعارض وقيمهم، ومثل هذه الحالات في حاجة إلى قيادة شرعية واعية بالمصالح الشرعية لأمتها، وبأن ما بني على الباطل إنما هو باطل مثله.

ثم إنه في ظلال عدم التضحية بالقيم لا دعي للسلوك الاستفزازي في التعامل الخارجي، بما قد يجلب معه تهديد أمن المسلمين أو تفريق وحدتهم، أو تعريض مصالحهم للخطر. ذلك أن مبدأ إستغلال الظروف بالباطل، أو استعراض القوة، أو الاستجابة الخاطئة لإشاعة مغرضة، أو الرغبة في الانتقام والعدوان، أو غير ذلك من دواعي السلوك الاستفزازي. كلها يتحرر منها السلوك الخارجي للمسلمين، حتى ولو أتى غير المسلمين بعض السلوكيات المستفزة، والرسول صلى الله عليه وسلم لم يأت أي فعل استفزازي كرد فعل على ما صدر من بعض الملوك الذين أرسل إليهم يدعوهم إلى الإسلام، رغم أن بعضهم مزق رسالته إليه، وهدد رسله بالقتل [1].

- سعى إلى تطبيقها في الواقع المعاش، "والذين يصورون الداعين إلى الإسلام وعلو شريعته والالتزام بأحكامه على أنهم ينادون برجوع إلى الماضي وعودة إلى زمان كانت له أوضاعه الخاصة، التي لا تتلاءم - ضرورة - مع أوضاع زماننا، هؤلاء يغفلون أو يجهلون حقيقة تلك الدعوة وجوهرها"، انظر: د. محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ١٥٠ - ١٥١.

(١) كما فعل كسرى ملك الفرس، أنظر: د. محمد حميدا لله، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، ص ٧٦ - ٧٨، أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، مرجع سابق، جـ ١، ص ٤٠.

شبهات تلحق بمبدأ عدم التضحية بالقيم :

سبق القول أن هناك بعض الاستثناءات التي قد ترد على مبدأ عدم التضحية بالقيم الأمر الذي قد يتوهم معه عدم صحته، والاحتجاج بهذه الاستثناءات للتشكيك في وجوده، وتلبية بكثير من الشبهات.

أولاً : إباحة التجسس علي غير المسلمين : وهذا السلوك رغم صحته إلا أنه لا يشكل تضحية بقيم التعامل مع العالم الخارجي، لأنه موجه أساساً إلى أعداء المسلمين خاصة، في مواطن القتال، أو حال استشعار الخطر في حركتهم، ولأنه سعى إلى استطلاع أخبارهم والتعرف على أحوالهم بشتى نواحيها، قوتهم، وعددهم، وعدتهم، وعتادهم، ومخططاتهم، ليمكن مجابهتهم بقوة مسلمة متكافئة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولذلك ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أرسل من يستطلع أخبار قريش لما نزل عند بدر، واستطاع أن يعرف عددها وعتادها من خلال التعرف على عدد الإبل التي كانت تذبحها للأكل كل يوم، وأرسل أيضاً حذيفة بن اليمان ليستطلع أخبار المشركين في غزة الخندق [1]، وروي عن أبي بكر أنه أوصى خالد بن الوليد بأن يستظهر بالزاد ويسير بالإدلاء [2]، وكذلك أوصى عمر بن الخطاب سعيد بن العاص بنفس الوصية "إذا وطئت أرض العدو فأذك العيون بينك وبينهم، ولا يخف عليك أمرهم" [3].

ثانياً : إباحة الخديعة والمداهنة في الحرب : فقد جاء في الحديث "الحرب خدعة"[4]، وهذا الحديث لا يقدح هو الآخر في ضرورة التزام المسلمين بقيم التعامل مع غيرهم لأنه للخدعة حدودها، قال النووي "واتفق العلماء على جواز خداع الكفار في الحرب وكيف أمكن الخداع إلا أن يكون فيه نقض عهد أو أمان، فلا يحل" [5]، وهنا قد تثار مسألتان، الأولى تتعلق بالكذب وصلته بالخداع في الحرب، وهذه اختلف العلماء فيها، فذهب بعضهم إلى إباحة حقيقة الكذب في الجرب، وذهب بعضهم الآخر إلى أنه إنما يجوز من الكذب المعاريض دون حقيقته، فإنه لا يحل، وقد اختار النووي إباحة حقيقة نفس الكذب، لكن الاقتصار على التعريض أفضل [6]. والمسألة الثانية، ترتبط بتعلق

---

(١) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ ٣، ص ١٤٧.

(٢) انظر: أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، جـ ١، ص ١٩٨.

(٣) انظر: المرجع السابق، جـ ١، ص ٢٢٦، وانظر مزيدا من التفاصيل عن حدود شرعية التجسس في المفهوم الإسلامي في: عبدالعزيز صقر، مرجع سابق، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

(٤) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ ١٢، ص ٤٥ - ٤٦، وانظر معنى الخديعة في: ابن الأثير، النهاية، مرجع سابق، جـ ١، ص ٣١٨.

(٥) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق جـ ١٢، ص ٤٥ - ٤٦.

(٦) انظر المرجع السابق.

الغدر بالخداع، وهذا لا محل له، لما جاء في الحديث "لكل غادر لواء يوم القيامة يعرف به، والغدر ليس من أبواب الحيلة أو الخداع الجائز في الحروب، وقد بلغ الإسلام شأوا عاليا في الالتزام بالوفاء بالعهد في استعمال هذه المعاريض والحيل الحربية.

ثالثاً : اللجوء إلى بعض أعمال الاغتيال : وذلك أمر لم ينكره الإسلام بل أثبتت خبرة المسلمين في عصرة النبوة تحقيقه، مما قد يحمل ظاهرة الغدر، وانتهاك حرمة النفس، والمبادأة بالعدوان، وهذا غير صحيح، لأن الإسلام حين أعطى للمسلمين الحق في التخلص من بعض عناصر الكفر وأهله، إنما أراد أن يستأصل معهم أدواء هذا الكفر بدواء ليس فيه إلا القتل ومن يتفحص الأخبار التي نقلت أسباب التجاء المسلمين في صدر الإسلام إلى بعض هذه الممارسات يجد أنهم ما أقدموا على ذلك إلا لفتنة كانت أكبر من فتنة الإبقاء على حياة من قتلوهم، بل ويجد أيضاً أنهم فعلوا ذلك بناء على أوامر قيادتهم الشرعية، فقد أقر الرسول صلى الله عليه وسلم قتل كعب بن الأشرف لأنه كان يحرض عليه، وينشد الأشعار المؤذية له، ويبكي أصحاب قريش الذين قتلوا ببدر ليزكي نار العداوة القرشية للمسلمين، فاحتال له بعض الأوس من الأنصار وقتلوه[1]، وكذلك أقر قتل سلام بن الحقيق لأنه لم يكن أقل عداء من كعب بن الأشرف، فإحتال له بعض الخزرج من الأنصار وقتلوه [2]، وكذلك كان الحال في قتل أبي رافع اليهودي الذي استدل به ابن حجر في القول بجواز اغتيال المشرك الذي بلغته الدعوة وأصر على موقفه، وقتل كل من أعان على رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده، أو ماله، أو لسانه، والتجسس على أهل الحرب وتتبع أخبارهم، والأخذ بالشدة في محاربة المشركين [3].

رابعاً : إتلاف ممتلكات غير المسلمين : وهذه الشبهة تتعلق ببعض الأعمال الاضطرارية التي قد يلجأ إليها المسلمون في مواطن القتال مع أعدائهم، ومع ذلك تظل في نطاقها وحدودها، ذلك أن ممتلكات العدو أثناء القتال لا تخرج عن أنواع ثلاثة [4]، أولها ممتلكات تدعو حاجة المعركة إلى إتلافها كالتي تعوق الحركات العسكرية في ميدان القتال، أو في الطريق إليه، أو التي يستخفى العدو وراءها، أو يستخدمها في تنقله أو تموينه الحربي، أو التي يكون إتلافها قصاصا، لينتهي العدو عن مثله، إن كان يفعله بأموال المسلمين، وهذا النوع لا خلاف بين الفقهاء في جواز إتلافه، بل إذا دعت الضرورة إلى إتلافه وجب، والثاني ممتلكات لا تدعو الحاجة إلى إتلافها، بل دعوى إلى

---

(١) انظر: ما أورده ابن هشام، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٣٠٩ – ٣١٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، جـ ٣، ص ١٨٠ – ١٨١.

(٣) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٨، جـ ١٢، ص ٢٤٧ – ٢٤٨.

(٤) انظر: د. عبدالخالق النواوي، مرجع سابق، ص ١٣٨ – ١٩، وانظر بصفة عامة أحكام الجهاد الباب الخاص بالتعامل مع ممتلكات العدو وحدود الاضطرار بها في كتب الفقه المختلفة.

الإبقاء عليها، كالتي يعود إتلافها بالضرر على المسلمين أنفسهم مثل الخزانات المائية الهائلة التي لو خربها المسلمون لأخذت عليهم الطريق أو لأغرقتهم ,كالممتلكات التي يتفادى العدو إتلاف أمثالها من ممتلكات المسلمين، لأنهم لو أتلفوها عليه لعاملهم بالمثل، وعاد بذلك عليهم بضرر أفدح، وهذا لا يحتمل الخلاف في حرمة إتلافه لما فيه من الإضرار بالمسلمين، والثالث ممتلكات لا تدعو الحاجة القتالية إلى إتلافها ولا الإبقاء عليها كسائر المزروعات والمباني التي لا تعوق الجيش ولا تقف عقبة في طريق النصر وهذا النوع لا يجوز إتلافه فساد محض لا تدعو حاجة إليه [1].

خامساً : الربط بين حركة الفتح الإسلامي وبين الحركة الاستعمارية التقليدية :

وهذه الشبهة من أخطر الشبهات التي يراد من ورائها تحقيق عدة أهداف خبيثة، يأتي في مقدمتها الرغبة في تحطيم البنيان القيمي الذي يرتكز عليه مفهوم الجهاد، والسعي إلى إجبار المسلمين على غض الطرف عن بعض الأعمال العدوانية سواء التي صدرت - أو تصدر - ضدهم، أو ضد غيرهم من الشعوب المستضعفة، بحجة أنهم سبقوا إلى ذلك بفتوحاتهم، ويكمل هذين الهدفين هدف ثالث، وهو محاولة إثناء المجتمع المسلم عن إرادة العودة إلى اتباع وظيفته الحضارية من جديد، ويأتي الهدف الرابع وهو العمل على تكريس التردي في اختلال ميزان العلاقات بين المجتمعات البشرية بالحفاظ على استقطابها بين عالمين، أحدهما قوى تتزعمه قلة من الحكومات تملك وسائل الهيمنة والسيطرة والإكراه، والثاني ضعيف يتكون في مجموعة من غالبية أمم الأرض بما فيها الأمة المسلمة، لا تملك - إلا نادراً - رفض ما يفرض عليها.

وأياً كانت الأهداف المبتغاة من الربط بين حركة الفتح والحركة الاستعمارية، فإن السؤال عن مدى دقة هذا الخلط يظل يفرض نفسه، بيد أن الباحث يرى أنه قد يكون منطقياً إرجاء الإجابة عليه إلى موضع لاحق.

---

(١) انظر تفاصيل الآراء الفقهية في هذا الشأن جمعها وصنفها: د. عارف خليل أبوعيد، العلاقات الخارجية، مرجع سابق، ص ٢٠٣ وما بعدها، عبدالعزيز صقر، مرجع سابق ص ٣٥٣ وما بعدها.

المطلب الخامس

تحقيق الكفاح في ركوب البحر وقدرة التعامل القتالي من خلاله (*)

فمنذ زمن غير بعيد خرجت بعض الدراسات التي تحدثت عن تقاليد التعامل الدولي في الإسلام فإذا بها تعلن أن الخبرة الإسلامية لم تعرف صورا لأسلوب التعامل البحري في الدفاع عن حدود الدولة الإسلامية وأطرافها (1).

وربما كان لهذه الدراسات بعض العذر، من ناحية لأن خبرة المسلمين في التعامل البري عبر الصحاري و الوديان والسهول، كانت أكثر نضجا وإيناعا من خبرتهم في التعامل البحري-عبر البحار والخلجان والمحيطات، ومن ناحية ثانية لأن كثيرا من المصادر التاريخية كرست هذا الفهم من خلال الاستفاضة عن خبرة التعامل البري بشكل فاق بصورة متعمدة، أو غير متعمدة-الحديث عن مثيلتها في استخدام البحر وركوبه، ومن ناحية ثالثة لأن نضج الاستخدام الإسلامي للبحر وخاصة في مجال الغزو و القتال لنشر الدعوة، أو للدفاع عنها وعن شواطيء المسلمين لم يقدر له التكامل إلا في تطور لاحق في نهاية عصر الخلافة الراشدة، ومن ناحية رابعة لأن حدود الدولة ومساحتها لم تكن قد بلغت السعة أو الامتداد الذي كان يحتم اللجوء إلى البحر لحمايتها.

وأيا كان العذر فإنه لا يقف حجة للادعاء بغياب تصور واضح للتعامل البحري لدى المسلمين، والأمر في توضيح ذلك يحتاج إلى توضيح حقائق ثلاث:

الحقيقة الأولى: المفهوم الإسلامي لركوب البحر في الأصول والخبرة السياسية:

الواقع أن استطلاع المصادر المنزلة-خاصة السنة النبوية-وإنعام النظر في الخبرة السياسية قبل خلافة عثمان بن عفان يؤكدان أن اللجوء إلى البحر واستخدامه الفعلي في الجولات القتالية دفاعا وهجوما، فضلا على استغلاله في دواعي التجارة والحج والعمرة، وماشاكل ذلك، لم يكن أمرا متوهما لاتثبت له حجة.

فأما الأصول المنزلة فلا شك أن حديثها عن البحار والأنهار وما تحويه من كائنات وأحياء، مافيها من فوائد وأضرار، والسفن التي تجري فيها وأساليب الحفاظ عليها و على

(*) ليس معنى ذلك إغفال التعامل القتالي فيما دون البحر، وإنما ينبغي إحداث التوازن في كافة أنواع مثل هذا التعامل، ولكن نظرا لأن قضية ركوب البحر أثارت لبسا حول إمكان المسلمين التفوق فيه، فضلا على كونها قضية مهملة إلى حد كبير، فقد آثر الباحث تسليط بعض الضوء عليها.

(1) انظر على سبيل المثال ما أورده د.حامد ربيع، التعامل الدولي في تقاليد الممارسة الإسلامية، بحث غير منشور مقدم إلى ندوة النظرية السياسية في الإسلام نظمها المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة في الفترة ما بين الخامس و الثامن من مايو سنة ١٩٨١م.

من فيها، وأساليب إغراقها ومن على ظهورها، وسنن الله سبحانه في تسخير المياه وتقسيمها إلى عذب فرات، وملح أجاج، وسننه في إثارتها وتسليطها لأخذ من فيها، وسير الأمم السابقة في ركوب البحر، وخبرات الأنبياء، نوح، يونس وغيرهما في بناء السفن أو استعمالها أو التجارة بها [1]، كل ذلك وغيره ليس من قبيل قص القصص للتسلي واستهلاك الوقت والجهد دون نفع، وإنما هي دعوة إلى فهم هذه السنن جميعها ودراستها، ثم بعد أخذ العبرة والدروس منها، وربطها ببعضها تكون الاستفادة منها بما يحقق مقاصد الشرع ومصالح المسلمين.

وفي ضوء ذلك وضعت الأصول المنزلة بعض المباديء التي تحكم التعامل البحري ومنها:-

١- أنه إذا استدعى الواقع المعاش ضرورة اللجوء إلى البحر إن بسبب استغلال ما فيه من خيرات، أو بسبب تسخيره في بعض المصالح الأخرى غير القتالية، أو لحمايته و صيانة أمن المسلمين، فإن ذلك لا ينفك يدخل في مفهوم الاستخلاف، وتفويته تفويت لمصالح المسلمين، وكما سبق فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

٢-تكييف ما لا نص مباشرا فيه في الأصول المنزلة بصدد التعامل البحري في ضوء القواعد الشرعية العامة، التي هي استقاء من هذه الأصول وامتداد لها، بل إن استخدام مثل هذه القواعد، يصير من مستلزمات الإيمان بالأصول المنزلة، والتي تعد كما ذكر في موضع سابق الضابط الأساسي والفعال لمفهوم المصلحة الشرعية.

٣-النظر إلى الغزو البحري على أنه تكليف شرعي، فقد جاء هذا التكليف في أكثر من حديث، ففي أحدها "من لم يدرك الغزو معي فليغز في البحر" [2]، وفي آخر "من غزا البحر في سبيل الله كان له فيما بين الموجتين كمن قطع الدنيا في طاعة الله عز وجل" [3]، وورد في ثالث "لا تركب البحر إلا حاجا أو معتمرا أو غازيا في سبيل الله تعالى، فإن تحت البحر نارا، وتحت النار بحرا" [4]، بل إن الرسول

---

(١) انظر الآيات القرآنية التي وردت فيها ما يدل على استعمال البحر والركوب فيه مثل البحر، السفن، الفلك، الأنهار، في : محمد فؤاد عبدالباقي، المعجم المفهرس، مرجع سابق، مواضع متفرقة، حسب المادة اللغوية لكل لفظ.

(٢) انظر: علاءالدين علي المتقي، مرجع سابق، ج٤، ص٣٢٥.

(٣) انظر المرجع السابق.

(٤) انظر: ابن الديبع، مرجع سابق، ج٢، ص١٥٣، وقال النووي ان أبا داود قد ضعف هذا الحديث وقال إن رواته مجهولون. انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٣، ص٥٩.

صلى الله عليه وسلم تنبأ بركوب المسلمين البحر وبشرا راكبيه بالثواب المضاعف في الآخرة لما قال:- وقد سئل عن سبب ضحكه-"ناس من أمتي عرضوا عليَّ غزاة في سبيل الله يركبون ثبج-موج-هذا البحر ملوكا على الأسرة، أو مثل الملوك على الأسرة"(١).

٤-تأكيد القناعة بضرورة إفراد الله وحده بالأمن في ركوب البحر، وقد ورد في حديث سابق، ما من رجل يقول إذا ركب السفينة باسم الله الملك الرحمن مجراها ومرساها إن ربي لغفور رحيم، وما قدروا الله حق قدره...إلا أعطاه الله أمانا من الغرق حتى يخرج منها" (٢).

٥-اعتبار ركوب البحر من مقتضيات الرباط، بما يعني اتخاذ أساليب اليقظة والاستعداد الدائمين لضرب أية محاولة للنيل من ثغور المسلمين أو حلودهم، فقد جاء في الحديث "حرس ليلة في سبيل الله على ساحل البحر أفضل من صيام رجل و قيامه في أهله ألف سنة، السنة ثلثمائة يوم، واليوم كألف سنة: (٣)، وفي آخر "من جلس على البحر احتسابا ونية، احتياطا للمسلمين كُتِب له بكل قطرة في البحر حسنة" (٤).

٦-تحقيق التكامل بين الغزو عن طريق البر والغزو عن طريق البحر، بل واعتبار الجزاء على الأخير مضاعفا لما فيه من مخاطر وجهد مبذول، وقد جاء في الحديث "غزوة البحر مثل عشر غزوات في البر والذي يسدر في البحر-أي يصيبه الدوار-كالمشحط في دمه في سبيل الله"(٥)، وفي آخر "غزوة البحر خير من عشر غزوات في البر، ومن أجل البحر فكأنما أجاز الأودية كلها، المائدة فيه كالمشحط في دمه في سبيل الله"(٦).

---

(١) قال النووي "في هذا الحديث جواز ركوب البحر للرجال والنساء، وكذا قاله الجمهور، وكره مالك ركوبه للنساء، لانه لايمكنهم غالبا التستر فيه، ولا غض البصر عن المتصرفين فيه، ولا يؤمن من انكشاف عوراتهن في تصرفهن، لاسيما فيما صغر من السفيان" انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٣، ص٥٧-٥٩ وقال ابن حجر (وقد اختلف السلف في جواز ركوبه-أي البحر-.. وفي الحديث "من ركب البحر إذا ارتج فقد برئت منه الذمة" وفي رواية "فلا يلومن إلا نفسه.. وفيه تقييد المنع بالارتجاج، ومفهومه الجواز عند عدمه، وهو المشهور من أقوال العلماء، فإذا غلبت السلامة، فالبر والبحر سواء، ومنهم من فرق بين الرجل و المراة، وهو عن مالك فمنعه للمراة مطلقا. وهذا الحديث حجة للجمهور" انظر: فتح الباري، مرجع سابق، ج١٢، طبعة ١٩٧٨، ص٤٣.

(٢) انظر السيوطي، جمع الجوامع، مرجع سابق، العدد الواحد والعشرون من ج٣، مرجع سابق، ص٢٦٣٧.

(٣) انظر: علاءالدين علي المتقي، مرجع سابق، ج٤، ص٢٩٧.

(٤) انظر: المرجع السابق، ج٤، ص٣٣٤.

(٥) انظر: المرجع سابق، ج٤، ص٣٠٠.

(٦) انظر: المرجع السابق، ج٤، ص٣٠١، وفي رواية "المائد في البحر الذي يصيبه القيء له أجر شهيد، والغريق له أجر شهيد "انظر ابن حجر، مختصر الترغيب، مرجع سابق، ص١١٩.

أما في الخبرة السياسية، فهناك من الشواهد التاريخية ما يؤكد أن المسلمين لم تنقصهم كفاءة الإدارة في استعمال البحر وركوبه للغزو، ولغيره، ومن ذلك أن هجرة المسلمين في عصر النبوة من مكة إلى أرض الحبشة كانت عن طريق البحر، وحدث ذلك مرتين، الأولى لما أذن النبي صلى الله عليه وسلم لهم بالهجرة إلى حيث يأمنون عند الحبشة، فخرجوا مشاة إلى البحر فاستأجروا سفينة إلى حيث أوصلتهم إلى مأمنهم، والثانية لما أشيع أن أهل مكة قد أسلموا فرجع بعض المهاجرين من الحبشة إلى مكة فلما لم يجدوا لذلك أساساً، رجعوا وسار معهم جماعة أخرى إلى الحبشة مرة أخرى (١)، وقد سمى الرسول صلى الله عليه و سلم هؤلاء الصحابة بأهل السفينة، وبشرهم بحسن الثواب في الآخرة (٢).

كما أن فتح المدائن في عصر الخليفة الثاني لم يتم إلا بعد أن عبر المسلمون نهر دجلة لما تبين أن لا بديل إلا ذلك، فعبروه على ظهور الخيل يقودهم في ذلك ويشجعهم عليه سعد بن أبي وقاص حتى تحقق لهم ما أرادوا (٣).

وكذلك فقد غزا العلاء الحضرمي والي البحرين بلاد فارس في اثنى عشر ألفا من المسلمين، وكان الخليفة قد نهاه، عن ذلك، فعبرت الجنود البحر إلى فارس حيث حدثت مواجهة قتالية عنيفة بين الفريقين، حال فيها الفرس بين المسلمين وبين البحر، فلما خرج المسلمون يريدون البصرة، لم يجدوا وسائل العودة لولا أن تداركهم غوث الخليفة ومدده، ثم كان أن عزل العلاء لمخالفة أوامره(٤).

الحقيقة الثانية: الإحجام عن استخدام البحر رغم وجود سوابق له:

لاشك أن العرض السابق للموقف من التعامل البحري، ينفي شبهة توجس المسلمين من اللجوء اليه، بيد أن الأخبار رغم ذلك قد تواتر في النقل عن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب أنه كان يحول بين المسلمين و بين ركوب البحر، بل ذكرت بعض الروايات أن عمر بن عبدالعزيز قد شاركه في هذا المنحنى، وذكر بعضها أنهما إنما منعا التجارة فيه، وطلب الدنيا، و لم يمنعا ما يحقق الطاعات، والذي يميل إليه الباحث هو الأخذ بالاتجاه الذي قال بمنع الخليفة المسلمين ركوب البحر (٥)، لكن المنع هنا كان مبنيا على ما برره، وبرر بالتالي المقاصد الذي ابتغاها الخليفة من ورائه، فإذا ما بحث عن بعض هذه المبررات

---

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٨، ج٥، ص٣١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج١٥، ص٣٦.

(٣) انظر: ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٤، ج٧، ص٦٤.

(٤) انظر: د.إبراهيم حسن، د.علي حسن، مرجع سابق، ص٢٤٦.

(٥) انظر: ما أكده ابن حجر من أن عمر بن الخطاب كان يمنع الناس من ركوب البحر حتى حدث التحول في خلافة عثمان بن عفان. انظر: فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٨، ج١٢، ص٤٣.

لأمكن القول أن الخليفة كان يخاف على المسلمين من مخاطر ركوب البحر، خاصة بعد أن تبينت له حقيقة هذه المخاطر وقد استشار بعض ولاته، وخاصة عمرو بن العاص والي مصر عن طبيعة الركوب فيه، إذ يروى أن الأخير أرسل إليه "إني رأيت خلقا كبيرا يركبه خلق صغير، ليس إلا السماء والماء، إن ركد خرق القلوب، وإن تحرك زاغ العقول، يزداد فيه اليقين قلة، والشك كثرة، وهم فيه كدود على عود، إن مال غرق، وإن نجا برق"(١).

وربما غلبت طبيعة الحياة البدوية في ترجيح الميل إلى ترك ركوب البحر، ذلك أن العرب كانوا بطبيعتهم المعيشية والاجتماعية وثيقي الارتباط بالصحراء ودروبها، الأمر الذي أكسبهم الخبرة بفنون القتال كراً وفراً، وهجوماً ودفاعاً، أكثر من الخبرة بفنون مثيله البحري، وقد أكد ابن خلدون هذه الحقيقة فذكر "أن العرب لبداوتهم لم يكونوا مهرة في ثقافته وركوبه-أي البحر-والروم والإفرنجة لممارستهم أحواله، ومرباهم في التغلب على أعواده مرنوا عليه، وأحكموا الدراية بثقافته" (٢).

كما كان من سياسة الخليفة الثاني أن لا يجعل بينه وبين المسلمين حاجز من بحر، أو جسر، وأن يجنبهم البحر ما استطاع، وتبدو العلة من وراء ذلك من خلال رفضه اقتراح عمرو بن العاص أن يجعل الإسكندرية حاضرة له بعد فتح مصر، أرسل إليه "إني لا أحب أن تنزل بالمسلمين منزلا يحول الماء بيني وبينهم في شتاء ولا صيف، فلا تجعلوا بيني وبينكم ماء متى أردت أن أركب اليكم راحلتي، أقدم إليكم، قدمت" (٣).

ويضاف إلى ماسبق وقوع بعض الحوادث التي أكدت للخليفة صدق تخوفه من استعمال البحر، أولها ما حدث للعلاء الحضرمي مما سبق ذكره، والثاني ماوقع لبعض بعوثه التي سيرها إلى الحبشة بقيادة علقمة المدلجي عن طريق البحر، فأصيب البعث، فآلى على نفسه أن لا يبعث جيشا في البحر بعدها" (٤).

الحقيقة الثالثة: طبيعة ودواعي التطور اللاحق لاستخدام التعامل البحري:

ما كانت السياسة التي أمضاها الخليفة الثاني ليستمر التعامل بها وقد فرض فقه الواقع تغييرها من بعده، وهنا لم يكن ثمة خيار أمام الخليفة الثالث سوى إباحة المزاوجة بين ضرورات استخدام البر و البحر لتحقيق الأمن للدعوة وللدولة معا، وتكشف رسالته إلى والي الشام معاوية بن أبي سفيان عن إصراره تخيير الناس في الغزو، فمن اختاره طائعا

---

(١)انظر: ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، ص٩٥، ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٤، ج٧، ص١٥٣.

(٢) انظر: مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص٢٥٣.

(٣) انظر: العقاد، ذو النورين، مرجع سابق، ص١٨٥.

(٤) انظر: ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٤، ج٧، ص١٠١.

استعين به، وأعين عليه، وإلا فلا إكراه عليه(١)، ولقد كانت هذه السياسة الجديدة فاتحة عهد جديد بشر بسيادة المسلمين على البحر، بل وبتقويض طموحات الروم في السيادة البحرية بعد غزوة ذات الصواري، وتؤكد المتابعة التاريخية بعض الدواعي التي شجعت على تبني هذه السياسة. (٢).

يأتي في المقدمة اتساع الدولة الإسلامية، وازدياد شواطئها امتدادا، في الوقت الذي لم يكن قد بقي فيه للروم وسيلة للعودة إليها إلا البحر، فكان لزاما مجاراتهم، بل والتفوق عليهم فيما فاقوا فيه.

وبذلك كان ركوب البحر يحقق هدفين ردع أية محاولة لانتهاك أمن الدولة من قبل أعدائها، ورصد محاولات معاودة العدوان البحري على حدودها، فضلا على الانطلاق بالدعوة إلى آفاق جديدة وقد وفرت لها أداة أخرى لنشرها، لم تكن متيسرة من قبل.

ويلحق بذلك الدور الكبير الذي قام به معاوية بن أبي سفيان في إقناع الخليفة بضرورة استعمال البحر، وفي إزالة المخاوف من هذا الاستعمال، وفي التمهيد له، خاصة وقد كان من أكثر ولاة الأطراف الذين احتكوا بالروم في فتح مدن الشام الساحلية، وفي صد هجماتهم عليها، وهو ما أكسبه خبرة كبيرة في وضع سياسة بحرية دفاعية ترمي إلى تقوية السواحل البحرية قبل البدء في الغزو عن طريق البحر (٣).

كما يلحق إدراك الخليفة أن احتفاظ المسلمين بالشام ومصر كان متوقفا على الاستيلاء على جزر البحر المتوسط التابعة للروم و القريبة من حدود المسلمين، تلك الجزر التي كانت بمثابة قواعد بحرية ثابتة لإمداد جيوش الروم بحاجتهم من عدة وعتاد، ولقد تيقن ذلك للمسلمين مرتين، الأولى لما حاول الروم الإغارة على الشام في صدر خلافة عثمان بن عفان، والثانية لما حرضوا أهالي الأسكندرية على نقض عهدهم مع المسلمين، الأمر الذي كلفهم الكثير لإعادة الحال إلى ما كان عليه قبل نقض هذا العهد(٤).

كذلك فإن احتكاك المسلمين بغيرهم من الأمم التي دانت لهم وخضعت لحكمهم فيما بعد، وهي الأمم التي كانت لها خبرة بحرية واسعة، أفادت الفاتحين في استخدام البحر وهكذا حتى تكررت ممارستهم للبحر وثقافته "واستحدثوا بصراء به شرهوا إلى الجهاد فيه، وأنشاوا السفن فيه، والشواني، وشحنوا الأساطيل بالرجال والسلاح، وأمطوها العساكر والمقاتلة لمن وراء البحر من أمم الكفر" (٥).

---

(١) انظر: في نص هذه الرسالة: الطبري، تاريخ الرسل، مرجع سابق، ج٤، ص٢٥٨/ د.العدوي، قوات العرب البحرية، مرجع سابق، ص٢٢.

(٢)انظر ما أورده الباحث في رسالته للماجستير، مرجع سابق، ص ٢٣١-٢٣٤.

(٣) انظر: د.العدوي، قوات العرب البحرية، مرجع سابق، ص٢٠ ومابعدها.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٢٤.

(٥) انظر: مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص٣٥٣.

المبحث الثاني

وجهات الأمن في التعامل الخارجي

إذا كان الإسلام قد جعل للأمن وجهات يتجه إليها داخل المجتمع المسلم، فقد جعل له أيضا وجهات يتجه إليها خارجه، وهو في كلا النمطين من الوجهات إنما يسخره الله تعالى-وفق سننه-لينشر آثار رحمته سبحانه في إذهاب أشكال الخوف المختلفة، وإزالة مصادر الترويع المتعددة، بإذهاب أسبابها، وليس معنى ذلك أن الحديث عن الوجهات الخارجية للأمن يراد منه تأكيد التكامل مع الوجهات الداخلية، فذلك وإن كان له منطقه، إلا أنه لا يقف وحده مبررا لأسباب الاهتمام بالحديث عن هذه الوجهات، وإنما تسانده مبررات أخرى يفرضها الواقع المعاصر الذي يعيش فيه المجتمع المسلم.

وأول هذه المبررات ينبع من حقيقة أن تحرك المجتمع المسلم لكفالة أمنه في التعامل الخارجي إنما هو في حاجة إلى وقفة فقهية لواقع التعامل الدولي المعاصر، ذلك أن هذا التحرك أصبح محاطا-في ظل هيمنة الأعراف والتقاليد القانونية الوضعية-من ناحية بدائرة محظوراتها رغم أنه-أي التحرك-قد يكون غير محظور من الوجهة الشرعية، وعلى سبيل المثال يصطدم التحرك لنصرة المستضعفين بمبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول، كما أصبح محاطا من الناحية الأخرى بدائرة مباحات التقاليد القانونية الوضعية المعاصرة، رغم أنها قد تكون من الوجهة الشرعية محظورة، ويدخل مثالا على ذلك، وإباحة التعامل الربوي في العلاقات التجارية.

أما المبرر الثاني فمرده أن المخاطب بفتح الطاء شرعا بالدفاع عن الوجهات الخارجية للأمن لم يعد محددا بعد تعدد مدعي أحقية تولي هذه المهمة في المجتمع المسلم المعاصر، فأجهزة الحكم الرسمية في كثير من بلاد المسلمين تدعي هذا الحق، رغم ما بينها من اختلاف، وبعض جماعات الدعوة الإسلامية لا تقل ادعاءً في ذلك، أما التنظيمات الإسلامية ذات الطابع الدولي فرغم جدارتها بتحمل هذه المسؤولية ورغم محاولاتها في هذا المجال إلا أن انشغالها بحل الخلافات الداخلية بين المسلمين أنفسهم، أفقدها ريادة هذا العمل الجهادي.

أما المبرر الثالث فأساسه أن سيادة روح التناقض-لا التكامل والتوافق-بين تحقيق مقاصد الأمن في وجهاته الداخلية، وبين تحقيق مقاصد في وجهاته الخارجية، فضلا على التعدي المتكرر على مقاصد الأمن داخليا بفعل السياسات الداخلية في الكثير من بلاد المسلمين أفقد المسلمين المصداقية في حديثهم عن الأمن في ظلال عقيدتهم، ومن ثم في قدرتهم على تقديم صياغة معاصرة لمفهوم الأمن يستطيع التصدي لأزمته أو انتكاسته التي يعيشها المجتمع الدولي المعاصر.

ويكمل هذه المبررات الثلاثة مبرر آخر يرتبط بإمكانات المجتمع المسلم الضخمة، ذلك أن تقدم خطى الصحوة التي انتعشت بين جنباته بصورة واضحة، صاحبه ضعف-إن لم يكن عجز-في الوعي الحقيقي بقيمة هذه الإمكانات، وبكيفية توظيفها في تحقيق الأمن في وجهاته الخارجية.- لانشغال أطراف هذه الصحوة في كثير من أنشطتها-إما بفعل عدم الاتفاق على أولويات حل القضايا الملحة، أو بفعل المماحكات الخارجية الرامية إلى إشاعة الفرقة والانقسام بينها-بالأمور الخلافية، مما أفضى في النهاية إلى نوع آخر من أنواع ضعف الوعي أو عجزه، أثر بصورة سلبية على إدراك هذه الأطراف لأمن أمتها.

وأخيرا يأتي المبرر الخامس للاهتمام بالوجهات الخارجية للأمن، وأساسه أن واقع التجزئة في دار الإسلام، وانقسامها إلى عدة دول أدى إلى تمزيق الجسد المسلم واستنزاف قوته، إن بالدخول في حروب طاحنة، أو بالوقوع في خلافات ونزاعات مفتعلة، أو بالسعي إلى وساطات لحل هذه التشققات، لذا كان طبيعيا أن يفقد الأمن في وجهاته المتعددة-الداخلية، والخارجية-إحدى ركائزه الهامة القوة، ففقد المسلمون بذلك سند مطالبتهم برعاية هذه الوجهات، لأن فقه الواقع الدولي المعاصر لم يعد يعترف لأحد بأية حقوق لا تسندها القوة الفعالة-من هنا يبدو الحديث عن أهمية إعادة بناء القوة المسلمة له ما يبرره.

المطلب الأول

أمن الدعوة الإسلامية

تشكل الدعوة الإسلامية ركنا ثابتا في الحوار الحضاري مع العالم غير المسلم لتوسيع المساحة الزمانية والمكانية والبشرية لها، حتى يصير الدين كله لله، ومن سنن الله أن يتنكب طريقها من لم يؤمن بها، ومن سننه أيضا أن يستقيم على طريقها من آمن بها، وهي في كلا الموقفين، موقف الكفر بها، وموقف الإيمان بها، محتاجة إلى الأمن، وهو في حقيقته أمن للقائمين عليها لمواجهة موقف الكفر من ناحية، وللانطلاق من موقف الإيمان بها إلى نشرها.

أولا – حقيقة و دلالات الدعوة:

تشير المصادر اللغوية إلى أن لفظ الدعوة المشتق من مادة دعا له عدة معان منها طلب الإحضار والمناداة، والصياح، والاستغاثة، والحث على الاعتقاد،و القرابة، والإخاء، والابتهال إلى الله، و العبادة [1]، وأصل هذه المعاني الصلة والتقارب، فكأن الدعوة هي الشيء الذي من شأنه تحقيق الصلة والتقارب بقطع النظر عن كنهه والأطراف الذين تجمعهم هذه الصلة وذلك التقارب، والدعوة في المفهوم الإسلامي لاتخرج في جوهرها عن هذا المعنى اللغوي الجامع، إذ أنها مبنية على توثيق الصلة بين المسلمين وغيرهم–في حدود الولاء والبراء–لتبليغ رسالة الإسلام، وهي دعوة الحق ﴿**له دعوة الحق..**﴾[2]، ولذلك صدر الأمر بالتزامها–قيما وممارسة–كتكليف إلهي ﴿**فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولاتتبع أهوائهم**﴾[3]، بل وألصقت الدعوة بالنبي صلى الله عليه وسلم فصارت إحدى صفاته ﴿**وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا**﴾[4]، كما ألصقت في نفس الوقت بأمته ﴿**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾[5]، وما أتى ذلك اعتباطا بل جاء ترسيخا لبعض المعاني السامية للدعوة.

فهي عمل من أعمال العبادة، فقوام دعوة الرسل جميعا إلى أقوامهم هو تعبيدهم لله وحده ﴿**ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله**﴾[6]، ﴿**وما أرسلنا من قبلك من**

---

(١) انظر مادة دعا في: ابن منظور، مرجع سابق، ص١٣٨٥-١٣٨٦.

(٢) الرعد/ ١٤.

(٣) الشورى/ ١٥.

(٤) الأحزاب/ ٤٦.

(٥) آل عمران/ ١٠٤.

(٦) النحل/ ٣٦.

رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾[١]، وما كان هؤلاء الأقـوام يرفضـون الدخول فيما كانوا يدعون إليه-على اختـلاف أزمـانهم-إلا لأنهـم كـانوا يعرفـون حـق المعرفة أنهم إنما قد دعوا إلى عبادة الله وحده دون عبادة الآلهة والأوثان التي كانوا عليهـا ﴿قالوا أجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبـد آباؤنـا﴾[٢]، ولذلـك مـا جـاء ولاء الرسول لهؤلاء الأقوام، أو براؤهم منهم إلا مبنيـاً علـى موقفهـم مـن الدعـوة، قبـولا، أو رفضا ﴿إذ قالوا لقومهم إنا برءآؤا منكم ومما تعبدون من دون الله﴾[٣].

وهي كعمل عبادي تفترض-شأنها في ذلك شأن مفاهيم الأمـن، والخلافـة -التفـاعل بين عناصر متعددة، المدعو إليه وهي المادة الاتصالية المطلوب خلق القناعـة بهـا والإيمان بمحتواها، والداعي وهو الحامل للوائها والمسؤول عن تحقيق مقاصدها وغاياتها في الواقـع المعاش، والمدعو وهو الطرف المراد تطويع قيمه وسلوكياته وفق منطق المدعو إليه، فإذا به بعد الاقتناع أحد الدعاة، والمدعو فيه وهو الإطار الزماني والمكـاني الـذي يشـكل-وقـد تفاعلت كل مؤثراته-بيئة تلقي الدعوة، وتحديد الموقف منها، قبولا أو رفضـا، والمدعـوه به وهو أدوات نقل المدعو إليه كرسالة اتصالية، وتعتمد أساسا على مدى إدراك الداعـي لأنسب السبل إلى اكتساب المدعو إلى صفة بعد الإيمان بالمدعو إليه.

كما أن الدعوة لا تكون وظيفة للمجتمع المسلم إلا إذا كانت خالصـة لله، وسـاعية إلى تنفيذ منهجه في الأرض ﴿إدع إلى سبيل ربك..﴾[٤]، ﴿قل هـذه سـبيلي أدعو إلى الله..﴾[٥]، ﴿قل إنما أمرت أن أعبد الله ولا أشرك بـه إليـه أدعُـوا وإليـه مـآب﴾[٦]، إنها بذلك تتعانق والجهاد ليكونا معا في سبيل الله نصرة لدينـه، وإعـلاء لكلمته، وكـل دعـوة خرجـت عـن هـذا الخـط هـي دعـوة إلى غـير الله، وهـي مـردودة في النهايـة إلى أصحابها، ﴿تدعونني لأكفر بالله وأشـرك بـه مـا ليـس لي بـه علـم وأنـا أدعوكـم إلى العزيز الغفار. لاجرم إنما تدعونني إليـه ليـس لـه دعـوة في الدنيـا ولا في الآخـرة وأن مردنا إلى الله وأن المسرفين هم أصحاب النار﴾[٧].

كذلك فإن الدعوة ليست عملا يصدر عن غفلة أو تخبط، ذلك أن الدعوة بلا وعـي لاقيمة لها، وقد ترتد على القائمين عليها لتـأتي بعكـس مـا رجـى منهـا، مـن هنـا تبـدو الحكمة الإلهية في ربطها بعملين من أعمال الوعي، أحدهمـا الاستقامة ﴿فلذلـك فـادع

---

(١) الأنبياء/ ٢٥.
(٢) الأعراف/ ٧٠.
(٣) الممتحنة/ ٤.
(٤) النحل/ ١٢٥.
(٥) يوسف/ ١٠٨.
(٦) الرعد/ ٣٦.
(٧) غافر/ ٤٢-٤٣.

واستقم كما أمرت و لا تتبع أهواءهم﴾[1]، حيث الثبات عليها والاستقرار على هداها، وعلى الحق الذي يؤسس محتواها، والثاني البصيرة ﴿**قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني**﴾[2]، حيث اليقين والوضوح وقوة الحجة الشرعية والعقلية.

وهي أيضا ترجمة صادقة لهوية الأمة، لأنها وظيفة أساسية من وظائف التوحيد مصدر هذه الهوية، وعمل الدعوة بهذا المعنى لا يقتصر على صقل الهوية فحسب، بل يتعداه إلى تجديد نشاطها، وإزالة الشوائب الشركية من عليها، لتصير بذلك -أي الدعوة-الوجه الآخر الخارجي لحراسة الدين وسياسة الدنيا به.

ثانيا – أبعاد أمن الدعوة :

لا مجال للحديث عن أمن الدعوة ما لم تكن البيئة التي تحيطها تعمل لصالح نشرها وفيضانها خارج حدود المجتمع المسلم، معنى ذلك أن أمنها يشمل من ناحية أولى حماية مصدرها وحفظه من انتهاك الحرمة، أو الاستخفاف به، ولذلك جاء في الحديث "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهي أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن يناله العدو" [3]، وفي رواية "فإني لا آمن أن يناله العدو" [4]، وقد ورد النهي "للعلة المذكورة في الحديث وهي خوف أن ينالوه فينتهكوا حرمته، فإن أمنت هذه العلة.... فلا كراهية ولا منع منه حينئذ لعدم العلة، وهذا هو الصحيح، وبه قال أبوحنيفة، والبخاري وآخرون، وقال مالك وجماعة من الشافعية بالنهي مطلقا..واتفق العلماء على أنه يجوز أن يكتب إليهم كتاباً فيه آية أو آيات، والحجة فيه كتاب النبي صلى الله عليه وسلم إلى هرقل"[5].

كما يشمل من الناحية الثانية صيانتها من مطاعن المجاهرين برفضها والصد عنها، وإذا كان مطلوبا تبليغها للناس كافة لعالمية وجهتها، فليس مطلوبا فتح باب المطاعن عليها، أو الانتقاص من قدرها، مادام قد ثبت أنها-أي المطاعن- من سنن الله تعالى في كشف أساليب الرافضين لها، ويدخل ضمن المطاعن النظر إلى الدعوة نظرة الشك والريبة ﴿**وإننا لفي شك مما تدعونا إليه مريب**﴾[6]، والتكبر عليها ﴿**كبر على المشركين ما تدعوهم إليه**﴾[7]، وافتراء الكذب ﴿**ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو**

---

(١) الشورى/ ١٥.

(٢) يوسف/ ١٠٨.

(٣) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٣، ١٣-١٤.

(٤) المرجع السابق.

(٥) انظر: المرجع السابق، وانظر أيضا في هذه المسألة الفقهية: الكاساني، مرجع سابق، ج٧، ص١٠٢، ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣، ص٢٣٠، ابن نجيم، البحر الرائق، مرجع سابق، ج٥، ص٨٣.

(٦) هود/ ٦٢.

(٧) الشورى/ ١٣.

يدعى إلى الإسلام﴾[1]، والتولي عن سماعها وتجاهلها **﴿وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب فاعمل إننا عاملون﴾**[2].

ويشمل أمن الدعوة من الناحية الثالثة صيانة القوة التي تسندها من التهديد، وسوء الإعداد، قدر الطاقة، لأن الحق الذي لا تسنده القوة مآله الاستضعاف والامتهان، إن الضعف لا يحقق الهيبة لأصحاب الدعوة، ولا يحقق الهيبة لمنهجها، ولذا جاء الأمر الإلهي صريحا بتلقيها وتبليغها في منعة وقوة **﴿فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها﴾**[3]، ومن ناحية أخرى فإن الله تعالى "لايترك دعوته مهينة لاتدفع عن نفسها، والمؤمنون بالله لا يقبلون الضيم وهم دعاة الله، والعزة لله جميعا، ثم أنهم أمناء على إقامة الحق في هذه الأرض، وتحقيق العدل بين الناس، وقيادة البشرية إلى الطريق القويم، فكيف ينهضون بهذا كله وهم يعاقبون فلا يعاقبون ويعتدى عليهم فلا يعتدون" [4].

أما الناحية الرابعة التي يشملها أمن الدعوة فهي إزالة العقبات من طريقها، ورفع الحواجز التي تعترض هذا الطريق، واكتشاف ذلك قد يكون مرحلة سابقة لعرضها على غير المسلمين، حين تعلن المواقف المناوئة لها، ويجاهر برفضها ابتداءً، وقد يأتي اكتشاف العقبات في مرحلة تالية لعرض بدائل الدعوة أي حين يظهر الرفض والعناد كبديل مختار مما عرض على غير المسلم، وأيا كان موطن اكتشاف العقبات فقد وجد مناط استخدام القوة لرفعها، وإزالة ما كان منها معنويا، وهو الكفر، وما كان منها ماديا، وهو القوة المستترة خلفه. [5].

وثمة ناحية أخيرة لتحقيق أمن الدعوة وهي أن يسود الحرص الدائم على عدم انقطاعها حتى في لحظات انتكاس حركتها، لأن في انقطاعها تهديدا لأمنها ومن ثم لأمن المجتمع المسلم لا من حيث تعريضها للضياع ومصادمة السنة الإلهية في الحفاظ عليها، بل من حيث القدح في عدالة هذا المجتمع وجدارته بأن يكون هو خير أمة للدعوة، أو من حيث إتاحة الفرصة لفيضان الدعاوى الباطلة على حساب إيناعها.

من متطلبات أمن الدعوة:

لا يتسع المقام للدخول في تفاصيل هذه المتطلبات ويكفي الإشارة إلى أهمها بإيجاز، ويأتي على رأسها ضرورة توضيح منهجها، وشتان بين وضوح المنهج وتوضيحه، أما الوضوح فلا شك فيه، لأنه منهج تكفل الله بيسر بنائه، وسهولة مضمونة **﴿فإنما يسرناه**

---

(١) الصف/ ٧.

(٢) فصلت/ ٥.

(٣)الأعراف/ ١٤٥.

(٤) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج٤، ص٢٢٠١-٢٢٠٢.

(٥) انظر تفاصيل ذلك في: محمد حسين فضل الله الإسلام ومنطق القوة، مرجع سابق، ص٤٧ وما بعدها.

بلسانك لعلهم يتذكرون﴾[1]، لكن التوضيح يظل مسؤولية القائمين على منهج الدعوة، حتى يتسنى تقديمه على هذه الصورة يجب حمايته من أدران ما قد يحاول البعض إلصاقه به، والعجز عن التصدي لهذه المهمة من أخطر الآفات التي تهدد مسيرة الدعوة أيا كانت العوامل التي تسببها.

أما المتطلب الثاني فهو حماية القائمين على الدعوة، إذ ليس من حكمة الدعوة أن لايأمن الدعاة من حيث يدعون إلى منهج كله الأمن، أو أن يبشروا الناس بالأمن في ظلال دعوتهم وهو أبعد ما يكون عنهم، أو أن تنهال عليهم سهام النقد والتجريح، والبطش والحبس ولا لشيء إلا لأنهم دعاة، إن حماية الدعاة مسؤولية الأمة قبل أن تكون مسؤولية الحكام وحدهم، وكما أن كفالة الحماية تعبير عن فهم لموقع الدعوة بين الوظائف الأخرى للمجتمع المسلم، فإن تبديدها تعبير عن سوء الفهم لأولويات هذه الوظائف.

ثم يأتي المتطلب الثالث الخاص ببناء مؤسسات الدعوة دون تقيد بشكل معين إلا ما يقتضيه فقه الواقع، على أن لا يكون في مكوناته أو عمله ما يخالف مقاصد الشرع وأحكامه، والمشكلة الحقيقية ليست في بناء المؤسسات لكن في آدائها[2]، والتنسيق بينها، وإذا كان عمل الدعوة لا ينبغي أن يحتكره أحد من الناس جاء في الحديث "ألاَ ليبلغ الشاهد الغائب، فلعل بعض من يبلغه أن يكون أوعى له من بعض سمعه" [3]، الا أنه مطلوب أن لايكون هذا العمل صادرا عن سوء تخطيط كواقع الحال في كثير من مؤسسات الدعوة الإسلامية داخل بلاد المسلمين، أو خارجها.

وثمة متطلب رابع وهو إزالة التناقض بين منطق الدعوة ومنطق الواقع الداخلي في المجتمع المسلم، فالدعوة تبدأ من الداخل-إعمالا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سواء توجهت إلى المسلم لتصحيح المعوج من خطواته، أو توجهت إلى غير المسلم لتعريفه بالإسلام، أو إقناعه به-لتستمر قاعدتها في الخارج، بلا ازدواجية، أما أن تعرض الدعوة بلسان واقع بينها وبينه خلاف كبير في المقاصد والمنهج والقيم، فذلك مقدمة لفقدان حجيتها في إقناع غير المسلمين، فضلا على الوقوع تحت طائلة الوعيد الإلهي **﴿كبر مقتا عند ا الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾**[4].

---

(١) الدخان/ ٥٨.

(٢) انظر على سبيل المثال ما يمكن أن يؤديه المنبر-كأداة اتصالية-للدعوة لو أحسن توظيفه في كثير من مساجد المسلمين في:

Asghar Fathi, "The Islamic Pulpit as a Medium of Political Communication", Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 20, No. 2, june 1981, pp. 163-171.

(٣) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج٢١، ص٩٩.

(٤) الصف/ ٣.

وأخيرا فإن أمن الدعوة محتاج إلى تلاقي جهود الأفراد والشعوب مع الطاقات التنفيذية التي يملكها القادة والحكام، وإذا ظلت الدعوة تمارس من قبل الفئات والهيئات الشعبية فقط، دون أن تشد من أزرها وتساندها بشكل متناسق أية سلطة حكومية، فإنها ستظل عاجزة عن بلوغ آمانيها[1]، من هنا لابد من إعادة الثقة بين السلطة والدعاة في بلاد المسلمين، وإعادة النظر في فهم السلطة لحقيقة العلاقة بين الدين والسياسة وفهما لوظيفتها في الحياة لتظل لها شرعيتها، فضلا على فهمها لضرورة وجود العلماء بجوارها.

---

(١) انظر: البوطي، العودة إلى الإسلام، مرجع سابق، ص٢٧.

المطلب الثاني

ثغور المسلمين وأطراف بلادهم

لا شك أن العصر الحاصر قد شهد-ولايزال يشهد-تقدما مضردا في فنون الحرب وأسلحتها وأساليبها، الأمر الذي لم يعد معه ثمة خيار للأمم المختلفة إلا أن تكون على درجة من الاستعداد والحذر الدائمين للرد على أي عدوان على أراضيها، وردعه، ومن هنا لم يكن مستغربا أن يرتب الإسلام لأراضي المسلمين حرمة، وأمنا. باعتبارها الوعاء المكاني الذي يحتضن الوعائين العقيدي والبشري في عملية التفاعل بين مكونات الفعل الحضاري المسلم، وأن يشدد أيضا على ضرورة اتخاذ التدابير التي من شأنها تفويت أية محاولة لاختراق هذه الأراضي بأي عمل عدائي، خاصة في المناطق التي قد يظن أنها الأكثر عرضة والأرجح قابلية للاجتياح، وهذه المناطق تعرف في الخبرة الإسلامية باسم الثغور.

والمدلول اللغوي للفظ محمل بكثير من المعانين فالثغر هو موضع الضعف من أطراف البلدان، وما يكون حداً فاصلاً بين البلاد وبعضها وموقع السقوط، ومكمن الكسر والهدم، والمكان الذي يسهل دخول العدو منه، والناحية الضعيفة [1]، وأصل هذه المعاني اعتبار الثغر بمثابة موضع المخافة من البلاد [2]، وقد اعتبر الإسلام كل موضع في بلاد المسلمين ثغرا يجب تحصينه والدفاع عنه، والحذر من أن يباغت المسلمون من قبله. وقد جاء في الحديث النبوي "من شهد عيدا من أعياد المسلمين في ثغر من ثغور المسلمين كتب الله له من الحسنات عدد كل مشرك ومشركة وراء ظهره" [3]، وفي حديث آخر "هل تدرون من يدخل الجنة من خلق الله؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: المجاهدون الذين تسد بهم الثغور، وتتقي بهم المكاره فيموت أحدهم، وحاجته في نفسه، لايستطيع لها قضاءً، فتأتيهم الملائكة، فيدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتهم فنعم عقبى الدار" [4]، وهذان الحديثان يؤكدان حقيقتين، الأولى أن ملازمة الثغور لاتعدو أن تكون عملا جهادياً للدفاع عن أراضي المسلمين بردع أعدائهم، سواء أخذ ذلك شكل المرابطة-كما سيرد-بدون قتال، أو أخذ شكل الرد الدموي العنيف على الأعمال العدائية، والحقيقة الثانية أن ملازمة الثغور هي عمل لا يستمد وجوبه من النزول عند الأوامر الداعية إلى الجهاد في سبيل الله فحسب، بل ومما قد تفرضه حالة الضرورة إذا لزم الأمر، لكن الوجوب هنا قد يتدرج من كونه كفائيا إلى كونه عينيا، ولذلك يقول

---

(١) انظر مادة ثغر في: ابن منظور، مرجع سابق، ص٤٨٦-٤٨٧.

(٢) انظر: ابن الأثير، النهاية، مرجع سابق، ج١، ١٥٣.

(٣) انظر: علاء الدين علي المتقي، مرجع سابق، ج٤، ص٣٢٤.

(٤) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج٩، ص٣١٢، في تأويله للآية (٢٤) من سورة الرعد.

الكاساني "فلا ينبغي للإمام أن يخلي ثغراً من الثغور من جماعة من الغزاة، فيهم غني وكفاية لقتال العدو، فإذا قاموا به يسقط عن الباقين، وإن ضعف أهل ثغر عن مقاومة الكفرة، وخيف عليهم من العدو، فعلى من وراءهم من المسلمين، الأقرب فالأقرب. أن ينفروا إليهم وأن يمدوهم بالسلاح، والكراع، والمال، لما ذكرنا أنه فرض على الناس كلهم، ممن هو من أهل الجهاد، لكن الفرض يسقط عنهم بحصول الكفاية بالبعض فما لم يحصل لا يسقط" [١].

ويدخل في مستلزمات الحذر للدفاع عن ثغور المسلمين وأراضيهم عدة أمور أولها: **(المرابطة)** فيها لضمان تقويتها وسرعة الاستجابة لأية تهديد خارجي، وأصل الرباط، ما يربط به الشيء ويشد به، ملازمة ثغر العدو، والمواظبة على ذلك، والإقامة على جهاد العدو بالحرب، وعدم ترك المكان، والثبات على الشيء والشدة فيه، والثقة والحزم، وبعد الروع والعجز[٢]، وجماع هذه المعاني -على ما يذكر النووي- الحبس على الشيء[٣].

وقد وثقت الأصول المنزلة العلاقة بين الرباط والجهاد في أكثر من موضع، بيانا لأهمية الرباط ليس في الدفاع عن حدود المسلمين فحسب، بل ولنشر الدعوة أيضا، كما ورد في قوله تعالى **﴿يا أيها الذين آمنوا اصبروا و صابروا ورابطوا﴾**[٤]، حيث الأمر بالصبر على الدين، ومصابرة عدو المسلمين والإقامة على الجهاد بالحرب [٥]، كذلك فقد عد رباط الخيل من مستلزمات إعداد القوة في المفهوم الإسلامي في قوله تعالى **﴿واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾**[٦]، وقد ورد في شرعية المرابطة أحاديث نبوية كثيرة، منها ما رواه مسلم في حديث "رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله، وأجرى عليه رزقه وأمن الفتان"[٧]، بل وشبهت المواظبة على الطاعات في بعض العبادات بالرباط في حديث "ألا أدلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال إسباغ الوضوء على المكاره، وكثرة الخطا إلى المساجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة، فذلكم الرباط" وفي رواية تكرار لعبارة "فذلكم الرباط" [٨]، قال النووي "قيل ويحتمل أنه أفضل الرباط كما قيل الجهاد جهاد النفس. ويحتمل أنه الرباط المتيسر

---

(١) انظر الكاساني، مرجع سابق، ج٧، ص٩٨، وانظر أيضا ما أورده ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣، ٢٢٦.

(٢) انظر مادة ربط في: ابن منظور، مرجع سابق، ص١٥٦٠-١٥٦١

(٣) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٣، ص١٤١.

(٤) آل عمران/ ٢٠٠.

(٥) انظر تفسير الآية في: الطبري، جامع البيان، مرجع سابق، ج٧، ص٥٠٨ ومابعدها.

(٦) الأنفال/ ٦٠.

(٧) انظر: صحيح مسلم، ج١٣، ٦١.

(٨) انظر المرجع السابق، ج٣، ص١٤١.

الممكن، أي أنه نوع من أنواع الرباط(1).

ويكمل الرباط لإحداث فاعلية ضرورة إقامته في ثغور المسلمين، تقوية لهم على أعدائهم، ولذلك أرجع بعض الفقهاء أصل الرباط إلى رباط الخيل، حيث يربط المسلمون خيولهم، ويربط أعداؤهم خيولهم، فكل يربط لصاحبه، فسمى المقام بالثغر رباطا(2)، بل رفض ابن حزم الرباط إلا في ثغر، وقال "لا يحل الرباط إلى ما ليس ثغرا، كان فيما مضى ثغرا، أو لم يكن، وهو-أي المرابطة في غير الثغر-بدعة عظيمة"(3).

كذلك يكلمه تفضيل المقام بأشد الثغور خوفا ذلك لأن أهله أحوج، والمقام به أنفع، ولذلك قال الإمام أحمد بن حنبل "إن أفضل الرباط أشدهم كلبا" (4)، أي شقا وشدة، و يرتبط بهذه المسالة فرعية تعرض لها بعض الفقهاء وهي الخاصة بانتقال أهل المرابط معه إلى الثغر الذي يقيم فيه. فقد ذهب ابن حنبل إلى كراهة نقل النساء و الذرية إلى الثغور المخوفة، وهو قول الحسن الأوزاعي، لأن الثغور المخوفة لايؤمن من ظفر العدو بها، وبمن فيها، واستيلاؤهم على الذرية والنساء.

أما القرطبي فذكر أنه يجب التفرقة بين حالين، حال أن يكون الثغر مأمونا منيعا فهنا يجوز سكناه بالأهل والولد، وحال أن يكون غير مأمون، ففيه لايجوز أن يرابط فيه إلا المرابط بنفسه إذا كان من أهل القتال دون أن ينقل إليه الأهل والولد لئلا يظهر العدو، فيسبى ويسترق (5).

كما يكمل الرباط أن تكون مدته كافية بحيث يحقق الهدف المرجو منه في حماية ثغور المسلمين وأراضيهم والدفاع عنها، ولذلك قال بعض الفقهاء إن مدته قد تقل حتى تكون يوما، أو ليلة طبقاً لما جاء في بعض الأحاديث، كما أنها قد تكثر حتى تكون أربعين يوما، استنادا إلى ماروي عن ابن عمر "أنه قدم على عمر بن الخطاب من الرباط فقال له: كم رابطت؟ قال ثلاثين يوما، قال: عزمت عليك إلا رجعت حتى تتمها أربعين يوما" (6)، والواقع أن تقدير هذه المدة إنما يرد إلى المرابط إذا كان قد خرج طواعية، لكن حين يكون الخروج اضطراريا قد يسحب منه اتخاذ القرار في ذلك، وبالذات في حالات تعرض بعض نواحي المسلمين لتهديد عام مستمر بما قد يفرض تحول

---

(1) انظر المرجع السابق.

(2) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج10، 375.

(3) انظر: ابن حزم، المحلي، مرجع سابق، ج7، ص352.

(4) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج10، ص377.

(5) انظر: القرطبي، مرجع سابق، ج4، ص323 ومابعدها. وانظر أيضا ما أورده، ابن عابدين، مرجع سابق، ج3، ص224، وابن نجيم، البحر الرائق، مرجع سابق، ج5، ص77.

(6) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج10، ص377.

الجهاد إلى فرض عين لا فرض كفاية على من أطاقه، أو في حالة ما إذا وضع نظام للتجنيد من قبل الأجهزة المعنية في الدولة المسلمة، وليصبح الخضوع له أمراً واجباً، ومسلك عمر بن الخطاب كان اجتهاداً منه، فإذا ما اقتضت مصالح المسلمين اجتهادا غيره لزم العمل به.

وثاني مستلزمات الدفاع عن بلاد المسلمين (**دوام الحراسة لها**)، بما يستتبع أن يكون المرابطون في كافة نواحيها على درجة من الوعي و اليقظة اللذين يجنبان الأخذ على غرة أو التسلل خلسة، ولذلك شرعت الصلاة في الحرب ركعتين بدلاً من أربع، زيادة في الحذر، وأمر المسلمون بأن تصلي طائفة منهم مع الرسول صلى الله عليه و سلم بينما تكون الطائفة الأخرى في موقف الحراسة حتى إذا انتهت الأولى اتخذت مكان الأخرى[1].

وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحرض على الأخذ بأسباب الحراسة دون تواكل ليغرس في أصحابه-المسلمين-بعده روح الأخذ بالأسباب، ولذلك كان ينتدب بعض الصحابة لحراسته، كما فعل مع سعد بن أبي وقاص في المدينة [2]، وكما فعل مع أنس ابن أبي مرثد الغنوي يوم حنين [3].

وطبيعة الحراسة تفرض أن يكون المتولي عملها أو القائم بها على استعداد للتعامل مع أي عدو محتمل في أية لحظة، ولو كلفه ذلك حياته، ولذلك كانت منزلته عند الله من أعظم منازل المجاهدين لما روى في الحديث "رحم الله حارس الحرس" [4]، وفي آخر من حرس وراء المسلمين في سبيل الله متطوعا لا يأخذه سلطان، لم ير النار بعينيه إلا تحلة القسم، فإن الله تعالى يقول ﴿**وإن منكم إلا واردها**﴾[5]، وفي ثالث "عينان لا تمسسهما النار عين بكت من خشية الله، وعين باتت تحرس في سبيل الله"[6].

وثالث المستلزمات (**تحول أماكن المرابطة إلى ما يشبه القلاع المنيعة**) التي تتوافر فيها أسباب الحصانة والقوة، وحتى تكون هذه الأماكن في أصدق صورة للتعبير عن نظام المسلحة الذي عرف قديما، وكان يطلق على الذين يحفظون الثغور من العدو بما لديهم

---

(١) النساء/ ١٠٢. وقد ذكر السرخسي أن المجاهد إذا وجد من يكفيه الحراسة أدى ما عليه من صلاة، وإن لم يجد من يكفيه الحراسة وأمكنه الجمع بين الصلاة والحراسة فالجمع أفضل، وإلا فالحرس أفضل لأنه أعم نفعا إن تعذر عليه الجمع بينهما. انظر: المبسوط، مرجع سابق، ج١٠، ص٧٦.

(٢) انظر: دلالات هذا الحديث في: ابن حجر، فتح الباري، طبعة ١٩٧٩، ج١٢، ص٣٥-٣٦.

(٣) انظر: التفاصيل في: ابن قدامة، مرجع سابق، ج١٠، ص٣٨٠-٣٨١.

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) انظر: علاء الدين بن علي المتقي، مرجع سابق، ج٤، ص٣٢٣.

(٦) انظر المرجع السابق، ج٤، ص٢٩٧، ابن قدامة، مرجع سابق، ج١٠، ص٣٨٠-٣٨١، السرخسي، مرجع سابق، ج١٠، ص٧٦.

من أصناف السلاح المختلفة، كما كان يطلق على الموضع الذي كان يقطنه المرابطون، فيرقبون منه العدو لئلا يطرقهم على غفلة، فإذا رأوه أعلموا من وراءهم ليتأهبوا له [1].

أما أخر المستلزمات فهو **(تهيئة وإعداد نظام فعال)** تستطيع من خلاله القوات المرابطة معرفة نواحي القوة والضعف ليس في مواقع الأعداء، بل وفي مواقعها، وهذا هو دور المخابرات، فهي في المفهوم الإسلامي ضرورة حيوية للتخطيط والقتال، كما أنها أحد مصادر القوة، ومطلب أساسي للرباط، لأنها تؤكد مظاهر الحيطة والحذر، وتوفر الإنذار المسبق، ونفي ما يمكن أن يخلف ضررا أو هلاكا للمسلمين [2].

---

(1) انظر مادة سلح في ابن منظور، مرجع سابق، ص٢٠٦٠-٢٠٦٢، وانظر أيضا: ابن الأثير، النهاية، مرجع سابق، ج٢، ص١٨٨.

(2) انظر في دور المخابرات في العقيدة القتالية للمسلمين: اللواء أركان حرب جمال الدين محفوظ، مرجع سابق، ص١٨٣-١٩١.

المطلب الثالث

المسلمون في المجتمعات غير المسلمة

الواقع أن الحديث عن هذه الوجهة يلفت النظر إلى ضرورة الاهتمام بدراسة قضيتين على درجة كبيرة من الأهمية، أولاهما قضية الأقليات المسلمة في كثير من بلدان العالم العالم التي لا تدين رسميا بالإسلام، وهي تعدو في حقيقتها أن تكون قضية الأمة المسلمة بأجمعها فإذا ببعض أطرافها تنتقص من حولها، وإذا ببعض أبنائها يرزحون تحت أصناف من الأيديولوجيات وأنظمة الحكم غير المسلمة، التي تركت حرة لترى فيهم رأيها أن بالتسامح والعدل، أو بالاضطهاد والظلم، حسب ما تهدف إليه من مصالح وحسب مواقفها من الإسلام والمسلمين على وجه الأرض عامة، ومواقفها منهما داخل أراضيها خاصة.

ويكشف حال المسلمين في كثير من هذه الأراضي عن واقع أليم، وتردٍ خطير في حقوقهم وحرياتهم، إن كان ثمة اعتراف لهم بمثل ذلك، وهكذا قلبت الموازين فإذا بالمسلمين يحتلون مكانة هي لغيرهم في شريعتهم، وإن كانت شريعتهم لم تعامل غيرهم بمثل ما يعاملون في كثير من بقاع الأرض [1].

والقضية الثانية هي قضية الدواعي والأسباب التي تبرر البقاء في بلاد تستعلي فيها شريعة غير شريعة الإسلام، إذا كان الإسلام قد أوجب الهجرة منها إلا في حدود، وفق

---

(١) ليس هذا مجالا للاسترسال في ذكر الأسباب التي أدت إلى محنة الأقليات المسلمة في كثير من هذه المجتمعات، لكن التعرض لبعضها قد يساعد في فهم حقيقتها ومداها. وأول هذه الأسباب أن المسلمين في بلادهم قد هانوا على حكامهم وأنظمتهم السياسية التي أعلنت هويتها الإسلامية، فهانوا على غيرهم، والسبب الثاني أن كثيرا من المشكلات التي يئن من تفاقمها العالم الإسلامي قد طغت كثيرا على مشكلة الأقليات المسلمة، مما جعل النظر إلى هذه المشكلة يأتي في آخر سلم أولوياتهم واهتماماتهم، مع استمرار تفاقم هذه المشكلات، والسبب الثالث أن التستر على كثير من الجرائم التي تحدث للأقليات المسلمة جعل العلم بها أمرا متعذرا خاصة في ضوء التعتيم الإعلامي غير المسلم على هذه الجرائم، والذي يقابله عجز إعلامي مسلم عن اختراق هذا الحصار الإعلامي لمتابعة كافة الأحوال العامة للمسلمين خارج حدود بلادهم. أما السبب الرابع فتأصل العداء لكل ما ينتمي إلى الإسلام، وكل من يدخل فيه في بعض المجتمعات غير المسلمة، خاصة في تلك التي يشكل فيها وجود المسلمين وضعا مثيرا لقلقها، وشكوكها حول مستقبل هذا الوجود. أما السبب الآخير فهو افتقاد كثير من الأقليات المسلمة لوضوح الرؤية في التعامل مع كثير من القضايا التي تخص وجودها الحضاري داخل المجتمعات غير المسلمة، بفعل انتشار عوامل التصدع بينها، وأهمها اختلاف انتماءاتها المذهبية، والسياسية. في تفاصيل حقيقة محنة الأقليات المسلمة خارج بلاد المسلمين: محمد عبدالله السمان، محنة الاقليات المسلمة في العالم، القاهرة: الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية، ١٩٨٧، مواضع متفرقة، سيد عبدالمجيد بكر، الأقليات المسلمة في أسيا واستراليا، مكة: إدارة الصحافة والنشر برابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٣، ص٥ ومابعدها، د.أبوبكر قادر، الأقليات المسلمة وحقوق الإنسان، المسلم المعاصر، العدد الثلاثون، جمادي الأولى-رجب، ١٤٠٢، إبريل-يونيو ١٩٨٢، ص٣٩-٥٢.

قوله تعالى ﴿**إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم. قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها. فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا. إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولايهتدون سبيلا**﴾[1]، من هنا فإن الحديث عن أمن المسلمين في البلاد غير المسلمة هو حديث عن أمن طائفتين منهم، الأولى من لا تجب عليهم الهجرة إلى بلاد المسلمين لسبب أو آخر، والثانية من تستحب لهم هذه الهجرة ولا تجب عليهم.

أولا – مبررات الاهتمام بأمن المسلمين في المجتمعات غير المسلمة:

تستتر وراء اهتمام الإسلام بتحقيق الأمن لمن يدينون به في هذه المجتمعات مجموعة من المبررات يبرز في مقدمتها منع الفتنة في الدين، ذلك أن المسلمين في أية دولة غير مسلمة هم في حقيقة الأمر واجهة الدعوة داخلها، والإسلام إنما يريد منهم أن يقدموا نموذجا حيا لعدالته كمنهج إلهي مستقيم[2]، لكن الإسلام من الناحية الأخرى لا يترك مجسدي نموذجية بلا حصانة، أو حماية، ليعمل فيهم حكام هذه البلاد غير المسلمة ومحكوموها ما قد يرونه من سياسات أو قرارات تمليها عليهم مصالحهم القومية، وأن اقتضت البطش بهؤلاء المسلمين، إن ترك المسلمين بلا حماية هو عنت وإلقاء في التهلكة، من ورائهما الفتنة في الدين، وهي أشد من القتل[3]، ولذلك كانت أوامر الإسلام صريحة بإزالة هذه الفتنة ولو بالقتال حتى يكون الدين لله ﴿**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كُلُّهُ لله**﴾[4].

والمبرر الثاني واجب الاستنصار في الدين والالتزام به صريح في قوله تعالى ﴿**والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلاّ على قوم بينكم وبينهم ميثاق**﴾[5].

وإذا كان التدخل لنصرة المسلمين خارج حدود دار الإسلام واجبا، فإنه يرد على هذا شرطان،الأول أن لا يكون الاستنصار في غير الدين–كصريح الآية–فإذا كان في شيء لا مجال فيه لقيم الدين ومثالياته فهو استنصار في الباطل وليس من الله في شيء، والثاني أن لايكون الاستنصار على قوم غير مسلمين بينهم وبين المسلمين ميثاق أو ذمة،

---

(١) النساء/ ٩٧-٩٨.

(٢) انظر بيانا بعدد وتوزيع الأقليات المسلمة في أنحاء العالم، والدور المنوط بهم وبعض معوقاته في المجتمعات التي يستوطنون بها.

(٣) انظر على سبيل المثال ما ورد عن أساليب وأشكال ومحاولات فتنة المسلمين عن دينهم في كل من ألبانيا وبلغاريا في تقرير منظمة العفو الدولية لعام ١٩٨٧، الصادر من قسم المنشورات في المنظمة، المملكة المتحدة، ١٩٨٧، ص٢٧٩-٢٨٤.

(٤) الأنفال/ ٣٩.

(٥) الأنفال/ ٧٢.

لأن الإسلام يوجب على المسلمين في هذه الحالة الالتزام بعهودهم إلى مدتها، وعدم قطع إيمانهم مع الذين عاهدوا[1].

والمبرر الثالث كونهم مستضعفين في الأرض، إما لأنهم أقلية معرضة للاضطهاد والعنت من الأغلبية المسلمة، بسبب عقيدتها المختلفة عن الايديولوجية التي تؤمن بها هذه الأغلبية، أو لأنهم مضطرون إلى البقاء بين هذه الأغلبية، وغير قادرين على الهجرة إلى دار الإسلام فالتمس لهم العذر في إسقاط واجب الهجرة عليهم.

وقد قيل إن أول حرب بين الروم و المسلمين كانت بسبب الاضهاد الديني للمسلمين لما أسلم بعض أهل الشام، فقتلهم واليها من قبل الروم، فأرسل الرسول صلى الله عليه وسلم من حماهم وانتصر لحريتهم [2].

والمبرر الرابع وجوب رفع الظلم عن المسلم حيثما حل وأقام، بنفس القدر الواجب فيه منعه عن ظلم غيره، لقوله **﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله إنه لا يحب الظالمين. ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل﴾**[3]، وفي الحديث "انصر أخاك ظالما أو مظلوما. قالوا: يارسول الله، هذا ننصره مظلوما فكيف ننصره ظالما. قال تأخذون فوق يديه"[4]، وفي رواية تحجزه عن الظلم فإن ذلك نصره"[5].

وقد ذكر ابن حجر أن "نصر المظلوم هو فرض كفاية، وهو عام في المظلومين، كذلك في الناصرين، بناءً على أن فرض الكفاية مخاطب به الجميع وهو الراجح، ويتعين أحيانا على من له القدرة عليه وحده، إذا لم يترتب على إنكاره مفسدة أشد من مفسدة المنكر، فلو علم، أو غلب على ظنه أنه لا يغير سقط الوجوب، وبقى أصل الاستحباب بالشرط المذكور، فلو تساوت المفسدتان تخير وشرط الناصر أن يكون عالماً بكون الفعل ظلماً، ويقع النصر مع وقوع الظلم، وهو حينئذ حقيقة، وقد يقع قبل وقوعه"[6].

والمبرر الأخير هو تثبيت هيبة الإسلام في الأرض استمراراً لإفراده والمسلمين بالعزة والمنعة **﴿و لله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لايعلمون﴾**[7]، سواء من حيث تعميق هذا الشعور في نفس المسلم المقيم بين غير المسلمين، رغم استضعافه، أو من حيث

---

(١) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٢، ٣٢٩.

(٢) انظر: الشيباني، مرجع سابق، ج١، ص٥٢.

(٣) الشورى/ ٤٠-٤١.

(٤) انظر: ابن حجر فتح الباري، ج١٠، ص١٧٩-١٨٠.

(٥) انظر المرجع السابق.

(٦) انظر المرجع السابق.

(٧) المنافقون/ ٨.

تعميق الشعور بالخوف من رد الفعل المسلم في نفوس غير المسلمين، لأنهم لو علموا أن المسلم ليس وحده في الأرض، وأن له من يسنده، ويملك القدرة على الدفاع عنه سيفكرون كثيراً قبل الإقدام على هذا العمل.

ثانيا – أهم حدود أمن المسلمين في المجتمعات غير المسلمة:

وهذه الحدود هي استخلاص لما تعرض له كثير من الفقهاء بشأن ما للمسلم وما عليه داخل هذه البلاد، ليضمن لنفسه قبل أن تضمن له أمته مسؤولية الحفاظ على أمنه واحترام حرياته، وحرماته، ويقع ضمن هذه الحدود من ناحية أولى احترام عهوده وأمانته ومراعاة أعرافها وقوانينها ما لم يكن فيها باطلاً حرمه الإسلام(1)، والبعد عن الغدر لئلا يعرض نفسه للهلاك، فالمسلمون عند شروطهم، وما داموا قد ضمنوا أن لايتعرض لهم، فلا ينبغي أن يتعرضوا لأحد، وإلا صار غدراً، والغدر حرام(2)، إلا إذا غدر ملكهم-أي ملك غير المسلمين-أو أخذ أموالهم أو حبسهم أو فعل غيره-أي من رعيته-بهم بحيث يعلم الملك به و لم يمنعه، لأنهم هم الذين نقضوا العهد (3).

كما يدخل فيها من ناحية ثانية ما يجوز-عند بعض الفقهاء-من حمل المسلمين الأمتعة إلى غير المسلمين للتجارة، لأن بعضها يحتاج إليه المسلمون فإذا منعوها غيرهم، فقد يمنعون هم أيضا تجارتهم بالمقابل إلى المسلمين، وهذا فيه من الضرر ما لا يخفى، وقد رفض الشافعي ذلك (4)، وذكر ابن حزم أنه "لايحل أن يحمل إليهم السلاح.. ولاشيء يتفقون به على المسلمين" (5).

كذلك فإن من هذه الحدود من ناحية ثالثة أن من كانت إقامته في بلاد غير مسلمة بسبب الأسر ثم خلى سبيله، وأمن ثم ولي بعض شؤونها أو لم يول، فأمان غير المسلمين إياه أمن لهم منه، وليس له أن يغتالهم أو يخونهم، ويجوز له الهرب، وإن أدرك ليؤخذ فله أن يدافع عن نفسه، وله أن يقتل من يدركه، وأخذ ماله، مالم يرجع عن ذلك (6)، وذكل ابن حزم أنه متى أطلق السير بعد معاهدته على الفداء فلا يحل له أن يرجع إليهم، ولا أن يعطيهم شيئا، ولا يحق للإمام أن يجبره على أن يعطيهم شيئا، فإن لم يقدر على الانطلاق إلا بالفداء ففرض على المسلمين أن يفدوه، إن لم يكن له مال، ويترتب على

(1) انظر: د.مجيد خدوري، مرجع سابق، ص٢٣١.

(2) انظر: ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣، ص٢٥٤.

(3) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق، مرجع سابق، ج٥، ص١٠٧ وقال الشافعي: إذا أسر غير المسلمين في بلادهم أطفال المسلمين ونساءهم لا يغدرون -أي المسلمين-ولكن يسألونهم الآمان إليهم، وينبذوا إليهم، فإن لم يفعلوا، قوتلوا حتى يردوا الأطفال والنساء إلى المسلمين "انظر: الأم، مرجع سابق، ج٤، ص٢٤٨.

(4) انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج١٠، ص٩٢.

(5) انظر: ابن حزم، المحلي، مرجع سابق، ج٧، ص٣٤٩.

(6) انظر: الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج٤، ص٢٧٥.

ذلك أن العهود والإيمان التي أعطاها إياها-قبل فدائه-لاشيء عليه فيها لأنه مكره عليها، ولم يكن ثمة سبيل له إلى الخلاص إلا بها، ولا يحل له البقاء في أرض الكفر، وهو قادر على الخروج [1].

أما الناحية الرابعة في هذه الحدود أن على المسلمين المستأمنين في البلد غير المسلم إذا أنشبت الحرب بينهما وبين غيرها من البلاد أن يتبينوا قبل تحديد موقفهم، فإن كانت الحرب بسبب إغارة أهالي البلد التي يسكنها المسلمون المستأمنون على المسلمين في بلد آخر فقتلوا منهم وأسروا، ثم مروا بهم عليهم-أي على المسلمين المستأمنين-وجب على هؤلاء الآخرين نقض عهودهم، والقتال لتخليص المسلمين إذا كانوا يقدرون على ذلك، لأن تقرير المسلمين في أيدي هؤلاء المعتدين تقرير على الظلم، ولم يضمنوا ذلك- ولو كان المأخوذون من خوارج المسملين-بخلاف الأموال لأنهم ملكوها بالأحراز، وقد ضمنوا لهم ذلك[2]. أما إذا كانت الحرب بسبب إغارة بلد غير مسلم على البلد غير المسلم التي يقطنها المسلمون، فلا يجوز لهم قتال هؤلاء المختلفين عنهم في الملة، إلا أن خاف المسلمون على أنفسهم، لأن القتال لما كان تعريضا لأنفسهم على الهلاك لا يحل لهم إلا ذلك، أو لإعلاء كلمة الله، وإن هم قاتلوا لغير هاتين العلتين كان قتالهم لإعلاء الكفر، وهو لا يجوز [3].

أما الحد الخامس يتعلق ببعض تعاملات المسلمين داخل المجتمعات غير المسلمة، خاصة في أمور البيع و الإقراض، وما شاكلها، فقد ذكر بعض الفقهاء، أنه إذا أدان حربي مسلماً ببيع أو قرض أو حدث العكس، أو غصب أحدهما الآخر وخرجا من هذه البلاد إلى بلاد المسلمين لم يقض لأحد منهما بشيء لأن الحربي ما التزم حكم الإسلام فيما مضى بل فيما يستقبل، وإن كان يلزم المسلم رد المغصوب من هذا الحربي، وكذا رد الدين ديانة-أي التزاما بأحكام الإسلام القاضية بعدم الغدر والوفاء بالعهود-وليس قضاء[4]، أما إذا خرج المسلم من بلد غير مسلم و معه شيء ملكه ملكا حراما بسبب الغدر، فإنه يلزم التصدق به على سبيل الوجوب[5]، أما إذا أسلم المسلم في دار الحرب، ثم عاد إلى المسلمين خارجا منها، فما أسلم عليه، غصبه أو لم يغصبه فهو له، وقد استدل الشافعي على ذلك بحديث "من أسلم على شيء فهو له"[6].

ويبقى الحد السادس والأخير، وقد صاغه ابن حزم حين ذكر أنه إذا كان إسلام

---

(١) انظر: ابن حزم، المحلي، مرجع سابق، ج٧، ٣٠٨، وانظر أيضا: د.مجيد خدوري، مرجع سابق، ص٢٣٣-٢٣٤.

(٢) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق، ج٥، ص١٠٧.

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) انظر : ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣، ٢٥٤.

(٥) انظر: المرجع السابق.

(٦) انظر: الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج٤، ص٢٦٦.

المسلم لاحقا، فسواء أسلم في دار الحرب، ثم خرج إلى دار الإسلام، أو لم يخرج، أو خرج إلى دار الإسلام ثم أسلم، كل ذلك سواء، ويترتب عليه أن جميع ماله الذي معه في تلك الأرض الأخيرة من عقار أو دار، أو أرض، أو حيوان، أو غير ذلك من متاع في منزله، أو ودائع، أو دين، هو كله له لاحق لاحد فيه، ولا يملكه المسلمون إن غنموه، أو افتتحوا تلك الأرض، ومن غصب شيئاً من ذلك، حربياً أو مسلماً، أو ذمياً، رده إلى صاحبه، وقد اختار أبوحنيفة أن سائر ما ترك في أرض الحرب فيء مغنوم، بما في ذلك ما تركه المسلم الذي خرج منها ثم أسلم في دار الإسلام، بيد أن ابن حزم رد هذا الرأي، وذكر أن من غصب منه شيئاً وجب رده إليه، واستند في ذلك إلى بعض الحجج والوقائع في الخبرة الإسلامية [1].

(١) ابن حزم، المحلي، مرجع سابق، ج٧، ص٣٠٩-٣١١.

المطلب الرابع

السفراء و الرسل

والحديث عن هذه الوجعة مشوب بالكثير من الصعوبات، ذلك أن موقع هذه الفئة- رغم أهميته في التعامل الخارجي بين المسلمين وغيرهم-من اهتمام الدراسات الإسلامية عامة، ودراسات التشريع الدولي الإسلامي خاصة-لايزال ضئيلاً، إذا ما أخذ في الاعتبار عدة أمور، أولها أن القواعد الشرعية التي يعتمد عليها عمل السفراء والرسل لم يقدر لها الإيناع بشكل متكامل-رغم بداية تبلورها في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة-إلا في عصور لاحقة لهذين العصرين اللذين تراوح فيهما التطور السياسي الإسلامي بين عوامل النهضة، وعوامل السقوط، مما فرض نفسه بصورة أو أخرى في صياغة هذه القواعد وغموضها أحيانا، والأمر الثاني أن دراسات الفقهاء المسلمين أدرجت-في أغلبها- الحديث عن السفراء والرسل ضمن حديثها عن أحكام المستأمنين بصفة عامة، ولذلك خضعت أحكام هذه الفئة لاجتهادات شتى، حسب القدرة على الاستنباط من-أو - القياس على-أحكام المستأمنين، رغم أن التعامل مع وجود المستأمنين قد يختلف في بعض الزوايا عن التعامل مع وجود السفراء والرسل، تبعا لاختلاف المقاصد والأدوار في كلا الفريقين، والأمر الثالث أن بعض الدراسات التي تناولت هذا الموضوع ظلت مسوقة بخلفية أحكام القانون الدولي الوضعي في العلاقات الدبلوماسية، وهكذا دخل على الموضوع بأبجدية خاطئة، من ناحية لأن رائد بعض هذه الدراسات كان محاولة إثبات وجود أحكام لهذه العلاقات في التشريع الإسلامي بأي طريقة، ومن ناحية أخرى أن علماء الغرب وكتابهم ممن درسوا فن الدبلوماسية، ووضعوا أصوله وقواعده، أو تتبعوا مراحل تطوره لم يتيسر لهم الاطلاع على المصادر العربية الأصيلة [1]، والأمر الرابع أن ما يوجد مكتوبا في هذا المجال غير موحد المنهج، ولا المباحث، فضلاً على صعوبة الحصول عليه، وموزعة بين شتى المخطوطات، وبطون كتب الأدب، وكتب التاريخ، وكتب الفقه، وكتب الإمامة، والحكمة السياسية، وكل ذلك جعل الحديث عن هذا الموضوع نسبيا في ضبط وتحديد قواعده وأحكامه، ونسبيا بالتالي في صحته ودقته.

---

(١) انظر: بعض هذه الصعوبات في: عزالدين فودة، النظم الدبلوماسية، القاهرة: مكتبة الآداب/ ١٩٨٩، ص١١٦، وانظر بعض محاولات صياغة مبادىء التشريع الإسلامي في عمل السفراء والرسل في: المرجع السابق، ص١٢١ومابعدها، د.صلاح الدين المنجد، النظم الدبلوماسية في الإسلام، بيروت: دار الكتاب، ١٩٨٣، مواضع متفرقة، السفير محمد التابعي، الدبلوماسية في الإسلام، القاهرة، مركز النيل للإعلام-سلسلة دراسات قومية، العدد الثامن، ١٩٨١، مواضع متفرقة.

Afzal Iqbal, The Prophet`s Dilomacy, op. cit., 1f.

أولا – دلالات وجود السفار والرسل:

لاشك أن وجود هذه الفئة في تعامل المسلمين الخارجي يؤكد أن تحركهم في هذه الوجهة من التعامل كانت له مقاصده، كما كانت له أسبابه. ويهم الباحث قبل الحديث عن هذه الدلالات لفت النظر إلى ملاحظتين، الأولى أن الكلام عن أمن السفراء يتضمن الكلام عن أمن الرسل، خاصة وأن الرسول أحد المعاني اللغوية للسفير، كما أنهما يتشابهان في أدوارهما، كما يتشابهان فيما يستحقان من حصانات تحفظ لهما الأمن، وتكفل لهما القيام بواجباتهما على وجوها المناسبة. والثانية أن كثيرا من الفقهاء استغرقهم الكلام عن أمن السفراء والرسل غير المسلمين داخل بلاد المسلمين أكثر من حديثهم بالمقابل عن أمن قرنائهم من المسلمين داخل البلاد غير المسلمة، إما لأنهم اعتبروا أن الأساس في النظر إلى أمن كلا الفريقين هو مبدأ المعاملة بالمثل، أو لأنهم أعتبروا أن ما يكفل الأمن للسفراء والرسل غير المسلمين، يسري على السفراء والرسل المسلمين إلا إذا كان فية ما يتعارض ومقاصد الشرع، أو لأنهم اعتبروا أن ما يسري من أحكام على المسلم عامة في المجتمعات غير المسلمة يسري أيضا على السفراء والرسل.

انطلاقا من هاتين الملاحظتين يمكن القول إن من معاني السفارة في اللغة التوضيح، والتبيين، والإصلاح، والرسالة، والكشف، والإظهار، فكأن السفير هو الموضح، والمبين، والمصلح، والرسول، والكاشف، والمظهر [1].

وجماع هذه المعاني أن السفارة هي ما من شأنه كشف الغموض عن الشيء وإزالة إبهامه، فإذا به واضح صالح، وقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى ﴿**والصبح إذا أسفر**﴾[2]،أي إذا أضاء وأشرق وكشف غموض الليل وأزال ظلمته، ووصف الملائكة بأنهم سفره في قوله تعالى ﴿**بأيدي سفرة كرام بررة**﴾[3]، لأنهم ينزلون بوحي الله وبإذنه وبما يقع مع الصلاح بين الناس فشبهوا بالسفراء الذين يصلحون بين الناس فيصلح بين شأنهم، وجعل الرسول عامة سفيرا لأنه يسفر ليصلح بين القوم، ولأنه يبين مواقف من أرسله وما يريده إلى من أرسل إليه. وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يستنهض الصحابة ليكونوا سفراء، ورسله إلى العالمين لتبليغ دعوته، وكان يقول "إن الله بعثني للناس كافة فأدوا عني ولا تختلفوا علي"[4]، فانتشر هؤلاء في كل مكان من أرجاء الأرض"[5]، وجعل المسلمون في عصره ومن بعده يستقبلون سفراء ورسل غيرهم، دون

---

(١) انظر مادة سفر في: ابن منظور، مرجع سابق، ص٢٠٢٤-٢٠٢٦.

(٢) المدثر/ ٣٤. وانظر ما ذكره ابن كثير تفسيراً لهذه الآية في تفسير، مرجع سابق، ج٤، ص٤٤٧.

(٣) عبس/ ١٦-١٦. وانظر ما ذكره ابن كثير تفسيراً لهذه الآية في تفسيره، ج٤، ص٤٧١.

(٤) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٨، ج١٦، ص٢٥٦-٢٥٧. وانظر: سيرة ابن هشام، مرجع سابق، ج٤، ص١٨٧.

(٥) انظر: أسماء الرسل وأسماء من أرسلوا إليهم في عصر النبوة في ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة=

انتهاك لحق أي منهم، أو تعد على حرماته، رغم أن منهم-كما سيرد-من كان يسيء السلوك قولا وعملا معهم.

ولا شك أن الدور الذي كانت تضطلع به السفارة في صدر الإسلام له دلالاته الواجبة الاعتبار في النظر إلى دورها المعاصر في المجتمع المسلم.

فالسفارة-في المفهوم الإسلامي-عمل إصلاحي، من جهة لأنها لا تنفصل عن أعمال الدعوة، ومن ضرورات الدعوة إصلاح العمل **﴿ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا﴾**[1]، ومن جهة أخرى لأنه لايختار لعملها إلا من كان صالحا مصلحا، وكذلك كان الرسل-صلوات الله عليهم وسلامه-وقد زكاهم الله سبحانه بذلك في أكثر من موضع في القرآن، كقوله **﴿وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين﴾**[2]، ومن جهة ثالثة لأن مقصد السفارة وبالتالي مضمونها الإصلاح وإظهار الحق بين أطرافها، ولذلك كانت دعوة الرسل كلها الإصلاح. وقد ورد على لسان نبي الله شعيب تأكيدا لذلك **﴿إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله﴾**[3]، وورد على لسان نبي الله موسى وهو يوصي أخاه هارون **﴿اخلفني في أهلي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين﴾**[4].

والسفارة أيضا توكيل أو إنابة في بعض الأعمال الاستخلافية-سواء كانت مؤقتة أو طويلة الأمد نسبيا-أو المهام الشرعية التي لا يمكن القيام بها على وجهها الأكمل إلا بهذه الطريقة، وهذا يعني أن قيادة الأمة أو من ينوب هي المسؤولة عن منع أو منح هذا الحق ومسؤولة عمن تختاره لهذا العمل، ومسؤولة عن أعمالهم-وافقت أو خالفت قيم الإسلام ومثالياته-ومسؤولة في النهاية عن حصاد كل ذلك، سواء جاء لصالح أو ضد صالح الأمة.

كذلك فهي عملية تفاعلية-شأنها في ذلك شأن الدعوة-تقوم على تشابك العلاقات وتفاعلها بين عدة أطراف، مرسل السفير، وهو الذي يكلفه بمهام محددة لاتخرج عن الأعباء والمهام الاستخلافية كما سبق يقوم على إصلاحها، ومستقبل السفير وهو الطرف الثاني المراد إبلاغه بمضمون رسالة السفير للتصرف بمقتضاها وفق مضمونها، والسفير وهو الرسول أو الواسطة بين الطرفين، لتبليغ مضمون الرسالة التي يحملها، ونقل الرد

=١٩٧٨، ج١٦، ٢٥٦-٢٥٧، وانظر أيضا: د.مختار الوكيل، سفراء النبي عليه السلام وكتاب ورسائله، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨، ص٦ ومابعدها.

(١) فصلت/ ٣٣.

(٢) الأنعام/ ٨٥.

(٣) هود/ ٨٨.

(٤) الأعراف/ ١٤٢.

عليها، ويخضع في اختياره لمجموعة من الصفات في خِلْقَته وخُلقه وثقافته ليؤدي دوره وهو قادر عليه[1]، والرسالة وهي المادة التي يحملها السفير من مرسله إلى مستقبله، وتخضع في صياغتها ومضمونها وأسلوبها، وطريقة تبليغها لمواصفات خاصة.

كما تكشف السفارة عن مدى أصالة الالتزام القيمي لذي مرسل السفير ومستقبله، في تفاعلهما من خلال دور السفير بينهما، وهذه الأصالة هي التي تكشف الفرق بين هدي النبي صلى الله عليه وسلم في الإحسان إلى السفراء والرسل غير المسلمين-رغم أن بعضهم كان يأتي من الأعمال ما لا قيم فيه ولا خلق، كما فعل مع رسولي مسيلمة الكذاب إليه حين رعى لهما عهدهما في عدم التعرض للسفراء، وقد جرى العرف على أن الرسل لا تقتل في الجاهلية والإسلام-وبين هدى غيره من القيادات التي لم ترع لهم ذمة ولا عهد، فأساءت معاملتهم أحيانا، كما فعل بعض قادة قريش مع أحد رسل النبي صلى الله عليه وسلم قبل فتح مكة [2]، أو ضربت بمبدأ عدم قتل الرسل عرض الحائط أحيانا أخرى، كما فعل ملك بصرى من قبل الروم الحارث بن عمير الازدي مع رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قتلهن فسير إليه الرسول صلى الله عليه وسلم سرية مؤتة [3].

وعلاوة على ماسبق فإن السفارة عمل مؤسسي لم يكن لينفصل في أدائه عن أداء المؤسسات الأخرى التي يوظفها المسلمون لتحقيق الأمن داخليا و خارجيا، وصحيح أن تكامل الصبغة المؤسسية لهذا العمل المؤسسي مر بتطورات متلاحقة، أعطت للسفارة خصائصها، وتنظيمها وآدابها وقيمها. ومقاصدها الأساسية[4]، الا أن إرهاصات ذلك بدأت مع عصور النبوة مروراً بعصر الخلفاء الراشدين، لما سيرت السفراء والرسل بقصد الدعوة إلى الدين، وإعلان الحرب دفاعا عنه، والتمكين له بعقد المعاهدات مع ممثلي الأمصار المدن المفتوحة[5].

ثانيا – أهم مقتضيات أمن السفراء و الرسل:

الواقع أن تحديد هذه المقتضيات لا يزال يخضع للاجتهاد، وتقضي أبعادها أو

---

(١) انظر بعض المواصفات التي كان يلزم وجودها فيمن يختار للسفارة من قبل المسلمين: د.عزالدين فودة، مرجع سابق، ص١٤٩-١٥١، د.صلاح الدين المنجد، مرجع سابق، ص٢٨-٣٥، السفير محمد التابعي، مرجع سابق، ص٥٥-٦٣,

(٢) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، ج٣، ص٢١٣.

(٣) انظر: المرجع السابق، ج٣، ص٣٥٨، د.البوطي، فقه السيرة، مرجع سابق، ص٢٧١.

(٤) انظر: ملامح هذا التطور في: د.عزالدين فودة، مرجع سابق، ص١٢١ وما بعدها، د.صلاح الدين المنجد، مرجع سابق، ص٧ ومابعدها، محمد التابعي، مرجع سابق، ص٩ ومابعدها.

(٥) انظر بعض وظائف السفراء والرسل في الخبرة الإسلامية في: د.عزالدين فودة، مرجع سابق، ص١٣٢ ومابعدها، د.صلاح الدين المنجد، مرجع سابق، ص٩٤-١٥١، محمد التابعي، مرجع سابق، ص٧٤-٩٣.

التوصل إلى إطار شامل يجمعها لايزال في طور المحاولات، لذا فإن ما سيعرضه الباحث لايخرج عن هذه الحدود، وعليه يمكن القول أن أمن السفراء والرسل يتطلب عدة أمور.

وأول هذه الأمور ضرورة عقد الأمان لهم، لأن الرسل لم تزل آمنة في الجاهلية والإسلام، ولأن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يؤمن رسل المشركين، ولما جاءه رسولا مسيلمة الكذاب قال "لولا أن الرسل لا تقتل لقتلتكما" [(١)]، ولأن الحاجة تدعو إلى ذلك، ولو قتل رسلهم لقتلوا رسل المسلمين فتفوت المصلحة من المراسلة والسفارة[(٢)]، ولأن أمر القتال أو الصلح لا يتم الا بالرسل، فلابد من أمانهم ليتوصل إلى ما هو مقصود[(٣)]، وقد اشترط بعض الفقهاء عدم إلزام الرسل والسفراء بإظهار البينة على أنهم كذلك، رفعا للضيق والحرج، وقالوا يكتفي في ذلك بالعلامة، وهي أن تكون معهم كتب ممن أرسلوا من قبلهم، فإذا أخرجوا الكتب فالظاهر أنهم صادقون، والبقاء على الظاهر واجب فيما لا يمكن الوقوف على حقيقته، فإن لم يظهروا الكتب-أي قرائن كونهم سفراء أو رسل-جاز معاملتهم معاملة من يدخلون بلاد المسلمين بلا أمان [(٤)].

والذي يبدو من كلام الفقهاء أن إقرار الأمان للسفراء والرسل لا يرتبط إجرائيا بشكل معين منعا للحرج والمشقة، وإنما يجري ذلك مجرى العرف المتبادل وفق مبدأ المعاملة بالمثل، الذي يعد مبدأ أساسيا في إرساء قواعد العمل الدبلوماسي المعاصر [(٥)].

وثاني متطلبات أمن هذه الفئة استمرار الأمان لهم مدة إقامتهم في بلاد المسلمين، ورغم أن المجتمع السياسي المسلم لم يكن يعرف نظام التمثيل السياسي الدائم شأنه في ذلك شأن سائر المجتمعات السياسية التي عاصرته في صدر الإسلام، إلا أن الفقهاء حاولوا التصدي لهذا الأمر، ولكنهم اختلفوا في مدة عقد الأمان الذي بموجبه يظل للسفراء والرسل شرعية البقاء بين المسلمين، فقد أجاز بعضهم عقد الأمان مطلقا ومقيدا بمدة سواء كانت طويلة أو قصيرة بخلاف الهدنة، فإنها لا تجوز إلا مقيدة لأن في جوازها مطلقاً تركا للجهاد[(٦)]، أما الحنفية والشافعية فقد أجازو تجديد عقد الأمان سنة بعد أخرى بحسب ما تقتضيه مصالح العمل و التجارة [(٧)].

كذلك فإن من متطلبات أمن السفراء والرسل الخروج من دار الإسلام بما يخرج به

---

(١) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج١٠، ص٤٣٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج١٠، ص٤٣٦.

(٣) انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج١٠، ص١٩٢، وانظر أيضا ما ذكره ابن حزم في: المحلي، مرجع سابق، ج٧ ص٣٠٦-٣٠٧.

(٤) انظر: السرخسي، مرجع سابق، ج١٠، ص١٩٢، أبويوسف، مرجع سابق، ص٢٠٣-٢٠٤.

(٥) انظر تطور تقنين قواعد الدبلوماسية في: د.عزالدين فودة، مرجع سابق، ص١٨٣ ومابعدها.

(٦) انظر: ابن قدامة، مرجع سابق، ج١٠، ص٤٣٦.

(٧) انظر ماذكره السفير محمد التابعي، مرجع سابق، ص٤٩.

المستأمن عموما، والأصل في ذلك أنه ان لا يصطحب معه ما يقوى به غير المسلمين على المسلمين أيا كان شكل ذلك، وذكر أبويوسف أنه إن كان مع الرسول أو الذي أعطى الأمان سلاح جيد فأبدله بسلاح شر منه، أو دابة فأبدلها بشر منها، فذلك جائز، ولا بأس أن يترك يخرج بها، وإن كان أبدله بخير منه، رد عليه سلاحه ودابته، وأعيد ذلك على صاحبه الأول [1]، أما أمواله فلا يجوز مصادرتها، أو الاستيلاء عليها، أو حبسها، ويعفى من الرسوم المالية، وقد نص بعض الفقهاء على ذلك كأبي يوسف الذي ذكر أنه لا يؤخذ من الرسول الذي بعث به ملك الروم و لا من الذي أعطى أمانا عشر [2]، وهذا النص مطلق فلا يؤخذ عشر عن كل ما معه [3]، وقد استثنى من هذه القاعدة ما كان مع السفراء والرسل بقصد التجارة، فإنه يؤخذ منهم -كما ذكر أبويوسف- العشر، أما غير ذلك من متاع فلا عشر فيه، أي من المتاع الخاص بهم [4]، ويستنبط د. المنجد دليلا جديدا على العمل بمبدأ المعاملة بالمثل في هذا الشأن من قول أبي يوسف "وإذا كانوا -أي الفرنجة والروم- لم يأخذوا من تجار المسلمين ولا من رسلهم شيئا لم يأخذ المسلمون شيئا منهم" [5]، ووافقه في تطبيق هذا المبدأ بعض المعاصرين [6]، ويلحق بالحديث عن أموال السفراء والرسل ما يتعلق بممارستهم التجارة، فذلك لا يمنعون منه إلا مما حظره الدين كالخمر أو لحم الخنزير.

وكذلك يلزم لهم كأمر رابع الأمن في ممارسة أعمال العبادة فلا يحجر حقهم في التزام أحكام دينهم، أما بناء الكنائس الخاصة بهم فلم يكن ممكنا لأن الرسالة كانت محدودة بوقت على الأغلب، لكن إذا أراد السفير أن يتخذ لنفسه موضع عبادة في داره لم يمنع من ذلك [7]. وفضلا على ماسبق فإن انتهاء مهمة السفير أو الرسول محكومة بأدائه للرسالة التي انتقل من أجلها، ثم يرد إلى بلده، لأن الداعي إلى بقائه أصبح منتفيا، أما إنهاء مهمته، فليس في كلام الفقهاء شيء صريح في ذلك، لكن بعض الاجتهادات المعاصرة، ترى أن الأصل في ذلك هو المبدأ العام القاضي بأن المعاملة بالمثل [8]، ورأى آخرون بل الأصل فيه إقامة الحجة على السفير، وإعلامه بإنهاء مهمته، ورفض المسلمين إقامته بينهم -وهو ما يعرف في الفقه الدبلوماسي المعاصر بإعلانه شخصا غير مرغوب

---

(١) انظر: أبويوسف، مرجع سابق، ص٢٠٤.

(٢) انظر المرجع السابق، ونقله عنه د.صلاح الدين المنجد، مرجع سابق، ص٨٩.

(٣) انظر:د. صلاح المنجد، مرجع سابق، ص٨٩.

(٤) أبويوسف، مرجع سابق، ص٢٠٤.

(٥) انظر: المرجع السابق، وانظر تعليق د.صلاح الدين المنجد، مرجع سابق، ص٨٩.

(٦) انظر: د.عزالدين فودة، مرجع سابق، ص٥٦، السفير محمد التابعي، مرجع سابق، ص١١٩.

(٧) انظر: د. صلاح الدين المنجد، مرجع سابق، ص٩١، واستشهد في ذلك بما نقله السرخسي.

(٨) انظر: السفير محمد التابعي، مرجع سابق، ص١٢٦-١٢٧.

فيه-لان ذلك يضمن له الأمن في خروجه، أو مروره إلى بلاده [1].

ثالثا – التزامات السفراء والرسل:

إن الأمر في أمن السفراء و الرسل مثله مثل الأمن لغيرهم سواء من المسلمين أو غير المسملين من حيث ضرورة تلازم متطلباته مما يقع على المسلمين مع التزاماته بما يقع عليهم أنفسهم، وإن اختلفت طبيعة هذه الالتزامات على النحو الذي سبق تفصيله، من هنا يمكن القول أن السفير أو الرسول ملتزم برد ما قد يكون قد استحوذ عليه من رعايا المجتمع المسلم من أموال وأمتعة، قبل أن يحمل صفة السفارة أو الرسالة، كذلك هو ملزم بإسقاط ولايته عمن لا يحق له الولاية عليهم داخل بلاد المسلمينن يقول ابن حزم (لو نزل أهل الحرب عندنا تجارا بأمان، أو رسلا أو مستأمنين مستجبرين، أو ملتزمين لأن يكونوا ذمة لنا فوجدنا بأيديهم أسرى مسلمين أو أهل ذمة، أو عبيدا، أو إماء للمسلمين، أو مالا لمسلم، أو ذمي فإنه ينتزع كل ذلك منهم بلا عوض أحبوا أم كرهوا، ويرد المال إلى أصحابه ولا يحل لنا الوفاء بكل عهد أعطوه على خلاف هذا، لقول رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم "كل شرط ليس في كتاب ا لله فهو باطل" [2].

كذلك يلتزم بالبعد عن ارتكاب الأعمال العدائية ضد المسلمين خاصة ما يمس أمنهم مباشرة مثل أعمال التجسس، وقد أفتى بعض الفقهاء بأنه لو اطلع على بعض أسرار المسلمين، بحيث إذا عاد إلى بلاده عاد بضرر على المسلمين لأنه سوف يدل على عورات المسلمين، وسوف يلحق بهم أذى كبيرا، ففي هذه الحالة يكون للإمام حبس الرسول للأمان فقط، أي حجزه ومنعه من السفر و ليس سجنه [3].

لكن ذلك قد يكون مردوده-طبقا لمبدأ المعاملة بالمثل-منع سفير المسلمين من العودة اليهم بإتباع نفس المسلك العدائي معه، لذلك قد يكون من الأجدى في مثل هذه الحوادث-التجسس-إما إعلان السفير شخصيا غير مرغوب في بلاد المسلمين، فيخرج ويرد إلى مأمنه في بلاده، أو بالاتفاق المتبادل مسبقا على تجريم بعض الأفعال التي يحق بموجبها معاقبته، وبذلك يتجنب اتباع نفس المسلك، نزولا عند المعاملة بالمثل.

كما أنه ملزم كذلك بأن لا يكون عونا على تحطيم العقود والمعاهدات بين بلده و بين المسلمين، فعلى سبيل المثال لو رفض السفير أو الرسول العودة إلى بلاده مفضلا البقاء بين المسلمين وكان ثمة تعاهد على غير ذلك، منع منه لأن المسلمين عند شروطهم إلا إذا ثبت أن المصلحة في بقائه وإقراره دون عودته إلى بلده أنفع من إرساله، والأصل

---

(١) انظر: د.عبدالخالق النواوي، مرجع سابق، ص١٦٣-١٦٤.

(٢) انظر: ابن حزم، المحلي، مرجع سابق، ص٣، ص٣٠.

(٣) انظر: السفير التابعي، مرجع سابق، ص١٠٩.

في ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم رفض إقرار رسول قريش إليه بعد صلح الحديبية بين المسلمين، بعد أن اطمأن قلبه بالإسلام، وأمره بالعودة إليهم قائلا "إني لا أخيس بالعهد، ولا أحبس المبرود-جمع بريد-ولكن ارجع إليهم فإن كان في قلبك الذي فيه الأن فارجع" [1]، ذلك لأن قريشا صالحوا النبي صلى الله عليه وسلم فاشترطوا عليه "إن من جاء منكم لم نرده عليكم، ومن جاء منا رددتموه علينا فقالوا: يارسول الله اتكتب هذا؟ قال: نعم إنه من ذهب منا إليهم فأبعده الله، ومن جاء منهم فسيجعل الله له فرجا ومخرجا" [2].

ويلحق بالالتزامات أيضا أنه لايحق له الاحتجاج بأمن سفارته لارتكاب مايضر المسلمين، ذلك أن الإسلام لايسمح-على خلاف القانون الدولي الحديث-بوجود حرم آمن في بلاد المسلمين إلا لبعض الأماكن المقدسة التي شهدت لها الأصول المنزلة بذلك، وجرى عرف المسلمين على التسليم لها بهذه المكانة، خاصة مكة والمدينة، وماجاورهما، وعليه فإن مكان إقامة السفير، أو ما يسمى في الفقه الدولي بمقر البعثة ليس له هذه الحرية التي تمس استقلال المسلمين وسيادتهم [3]، ولكن عدم وجود هذه الحرية لا يعني اللجوء إلى الأعمال التي لا تتفق وقيم المسلمين وأخلاقهم، أو التخلي عن اتخاذ كافة الوسائل لحماية دار البعثة ضد أي عدوان، ومنع أي إخلال بأمنها، وصيانة كرامتها ما دامت تؤدي دورها، حسب ماهو متفق عليه نصا أو عرفا.

---

(١) انظر: الشوكاني، مرجع سابق، ج٨، ص٣٠.

(٢) انظر: ابن حزم، المحلي، مرجع سابق، ج٧، ص٣٠٩-٣١٠.

(٣) انظر: السفير التابعي، مرجع سابق، ص١٢٤-١٢٥.

المطلب الخامس
المستضعفون في الأرض

وهم نوع آخر من البشر شاءت سنة ا لله في بيئات مجتمعاتهم إلا أن تجعلهم في مكان الافتقار إلى مصادر التمكين في الأرض، وتقرير المصير في النظر إلى الكون والحياة من حولهم، في الوقت الذي امتلكت فيه عناصر أخرى هذه المصادر، فإذا بها تستعلي على هذه الفئة المستضعفة، وتأبى أن تنزلها الدرجات الدنيا في سلم القوة في مجتمعاتها لتعيش هكذا مسلوبة الإرادة في رفع الظلم و الاستبداد الواقعين عليها.

أولا – دلالات الاستضعاف:

الضعف في اللغة نقيض القوة، وهو أيضا قلة الحيلة، والعجز، والمرض، والهزال والذلة، والمستضعف هو الذي يتضعفه الناس ويتجبرون عليه في الدنيا للفقر ورثاثة الحال[1]، فكأن الاستضعاف في حقيقته فقدان لحرية اختيار الحركة في الحياة والإسلام حينما يخاطب الإنسان بأحكامه إنما يحميه أولا لكي يكون اختياره، ومن ثم التزامه صادرا عن قناعة تامة، فإذا ما وضعت العراقيل أمام اختيار الإنسان، ألزم الإسلام المؤمنين به التدخل ولو بالقوة لإزالة هذه العراقيل لأن وجودها تكريس لحالة الاستضعاف الصاد عن سبيل ا لله، ﴿**ومالكم لاتقاتلون في سبيل ا لله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك سلطانا نصيرا**﴾ [2]، إنه التحريض على الجهاد في سبيل ا لله، والسعي إلى إنقاذ المستضعفين، ليس بمكة وحدها وإن فهم سياق الآية على أنه خاص بأهلها [3]، ولكن في أي مكان وجد فيه الاستضعاف [4]، من هذا العرض الموجز لمعنى الاستضعاف تتمخض دلالات له.

فالاستضعاف سنة من سنن ا لله في ابتلاء المجتمعات السياسية، وابتلاء بعض فئاتها ببعض ﴿**وجعلنا بعضكم لبعض فتنة**﴾[5]، ومنه ابتلاء المستضعفين بالأقوياء، والأقوياء بالمستضعفين، ليعرف مآل هؤلاء، ومآل هؤلاء في النهاية، ولتجري فيهم سنة أخرى من خلال التدافع وهي سنة تداول الأيام بينهم حتى يستبين المحق من المبطل ﴿**وتلك الأيام نداولها بين الناس وليعلم ا لله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء وا لله لا يحب الظالمين**﴾[6].

---

(١) انظر مادة ضعف في: ابن منظور، مرجع سابق، ص٢٥٨٧-٢٥٨٩.
(٢) النساء/ ٧٥.
(٣) ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج١، ٢٢٥.
(٤) انظر ما أورده سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج٢، ص٧٠٨-٧٠٩.
(٥) الفرقان/ ٢٠.
(٦) آل عمران/ ١٤٠.

كما أن مجيء الاستضعاف كسنة إلهية لا يعني أنه وضع مفروض أو قدر مقدور لا راد له، إنه-كغيره من السنن-له أسبابه، التي تجعل البعض يستعلي على البعض الآخر، وهو وضع مصطنع تتحكم فيه دوافع وأغراض لم يكن بدمعها من الانقسام إلى فئة لها السطوة والسيطرة، وأخرى ليس لها إلا الإذعان لأنها "لاتملك من أسباب القوة المادية الوسائل الفعالة للمقاومة، فتستسلم وتستكين لما يريده هؤلاء من شؤون العقيدة والحياة، من دون اعتراض أو مناقشة"[1].

كذلك فإن الاستضعاف حالة من حالات علاقات القوى، الناتج عن الاستخفاف والاحتقار، وتقليل الاعتبار لفئة أخرى من المجتمعات، أو الشعوب أو الأفراد، وكذلك كان حال فرعون مع قومه، ﴿**إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم. يذبح أبناءهم. ويستحيي نساءهم. إنه كان من المفسدين**﴾[2]، إن تمخض الاختلال عن البطش والتنكيل والاعتداء على الحرمات، يثبت أن حركة الحياة معه لا تعرف إلا مسارا واحدا هو مسار الأقوياء "بعيدة عن المباديء الأساسية التي تحكم السلوك الإنساني فتخطط له طريقته في العلاقات العامة والخاصة وفي طبيعة التعامل[3].

ثم أن الاستضعاف وضع مستهدف ومخطط له من قبل السلطة القوية، حتى ترسخ في قناعة الفئات الضعيفة أن لا مفر من الاصطباغ بصبغة ماتراه كقول فرعون ﴿**ما أريكم إلا ما أرى**﴾[4]، ذلك أن الشعور السائد لدى هذه السلطة أن المستضعفين لا يملكون أمر تقرير مصيرهم، أو اختيار قناعاتهم أو التحرك في حياتهم إلا من خلال ما يقررونه أو يختارونه لهم في شؤون الإيمان والحياة، والمصير[5].

ويضاف إلى ماسبق أن الاستضعاف قد يؤدي-مع الاستكانة لموقفه-إلى نوع من أنواع العبودية لاستبداد الأقوياء، الأمر الذي قد يعطل كل محاولة للانتفاضة أو التمرد على هذا الوضع المقلوب، ما دامت السلطة القوية تلعب على وتر الادعاء بأنها الأوعى بمصالح المستضعفين، والأجدر برعايتها، أو الادعاء بأن لها علاقة بالآلهة التي تضر وتنفع، ومن ثم تجب لها الطاعة كواسطة بين هذه الآلهة وهؤلاء المستضعفين [6].

ثانيا – الإسلام ودواعي التدخل لنصرة المستضعفين:

حينما يأمر الإسلام أتباعه بالتدخل لتحقيق الأمن للمستضعفين لا ينطلق من دعوة

---

(١) انظر: محمد حسين فضل الله، مع الحكمة في حظ الإسلام، بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٥، ص٢٧.
(٢) القصص/ ٤.
(٣) انظر: مع الحكمة في حظ القرآن، مرجع سابق، ص٢٧-٢٨.
(٤) غافر/ ٢٩.
(٥) انظر: محمد حسين فضل الله، مع الحكمة، مرجع سابق، ص٢٨.
(٦) المرجع السابق.

لا سند لها، وإنما يقيم الحجة على مسلكه هذا من أوجه عديدة. فهو يأمر بالتدخل لأن الشرائع السماوية كلها تتكامل في ضرورة رفع الظلم عن الضعفاء [(١)]، ولأنه لا يمكنه أن يقر الظلم في الأرض في الوقت الذي جعل "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر"[(٢)]، وجعل عدم الأخذ على يدي الظالم مقدمة للسقوط في دائرة ظلمه، ثم في دائرة عذاب الله لأن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه [(٣)].

والإسلام يأمر من وجه آخر بالتدخل لنصرة المستضعفين لأنه حين يفعل ذلك يؤكد إرداته في تحرير الناس من أسر التجبر والتكبر، والاستبداد، فمحال أن يطالب الناس بحرية الاختيار العقيدي دون إكراه، في الوقت الذي لا يملكون فيه من معاني الحرية شيئا، من هنا أوجب ضرورة التدخل بالقتال لو لزم الأمر "ومالكم لاتقاتلون في سبيل الله والمستضعفين" الآية، إن في ذلك برهانا على أنه "لاينظر فقط في حمايته للضعيف إلى الأمم والقبائل التي ضرب عليها الذل، بل ينظر إلى وجوب حماية الشعوب التي أرهقها الطغيان، وأضعف النخوة فيها الاستبداد" [(٤)].

ويشفع للإسلام في التدخل من وجه ثالث أنه يأبى أن تقع فئات هي بطبيعة تكوينها النفسي والاجتماعي والبدني لاتستطيع حيلة أو تدبيرا لأمن أنفسها، تجاه من يتحكمون في رقابها، ففئات مثل المستضعفين من عجزة الرجال والنساء والولدان، لا يمكن أن يتركها الإسلام على ما هي عليه دون أن يرفع عن كاهلها ما تعانيه [(٥)]، لأنه يتحرك في الارض لينشر العدل فيها ويستجيب لمن ناداه "ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها.."، ويؤاخذ بالمقابل الذين يعيشون في الأرض فسادا وجورا **﴿إنما السبيل على الذين يظلمون الناس و يبغون في الأرض بغير الحق. أولئك لهم عذاب أليم﴾**[(٦)].

وثمة وجه رابع للتدخل لنصرة المستضعفين وهو أن الإسلام يريد إزكاء الوعي لدى هذه الفئة لادارك أن هناك واقعا آخر غير واقعهم المهيمن عليهم، واقعه هو، الذي يستند إلى تصريف العبودية لله وحده وإزالة الضعف، فلا يكون عليهم اختيار منهج الجبروت المفروض عليهم، ومن ثم اختيار الركون إلى الاستضعاف [(٧)].

---

(١) انظر في ذلك: الشيباني، مرجع سابق، ص، ص٥٠-٥١.
(٢) وفي رواية "كلمة عدل" انظر النووي: رياض الصالحين، مرجع سابق، ص١٠٣.
(٣) انظر: المرجع السابق، ص١٠٥.
(٤) انظر: الشيباني، مرجع سابق، ج١، ص٥٠.
(٥) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج٢، ص٧٠٨.
(٦) الشورى/٤٢.
(٧) انظر: الحوار بين المستكبرين والمستضعفين في سورة سبأ الآيات ٣١-٣٣.

أما الوجه الأخير فإن الإسلام بتدخله لنصرة المستضعفين إنما يرمي إلى تصحيح الفهم المعوج لسنته في تسخير الناس بعضهم لبعض وفق قوله تعالى "نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا" (١)، فالإسلام لا يقر بذلك استعباد الناس باسم التسخير، وإنما يريد توظيف الاختلاف في أسباب المعيشة بينهم لتظل الحاجة إلى التعاون والتراحم بينهم، ولتحقيق التكامل -من خلال التنوع في القدرات- في عمارة الأرض وإصلاحها، وليس لتخريبها أو إفسادها.

٣- حدود التدخل لتحقيق الأمن للمستضعفين:

هناك حدود خمسة لهذا التدخل تشكل في مجملها مجموعة من الضوابط التي لا يمكن الفكاك منها. وأول هذه الحدود أن الإسلام لم يكن لينحي أسباب الاستضعاف عن حياة بعض الأمم والشعوب، ليقيم على حطامها أسباب أخرى له، وإلا لصار شكلا من أشكال البغي الذي يستتر خلفه خطأ مفهوم الاستعمار(٢)، ولعل الفرق الأساسي بين تدخل المسلمين، وبين التدخل بالبغي، هو أن الأسباب التي برر من خلالها البغي قد أدت إلى رفضه ورفض ممارساته، والجهاد للخلاص منه، ولاتزال آثاره في التخلف والتبعية اللذين سقط فيهما كثير من بلدان العالم الثالث، تشهد على الفساد والخراب اللذين لحقا بهذه البلدان، أما الأسباب التي برر من خلالها تدخل المسلمين لنصرة المستضعفين فهي التي أدت إلى الترحيب بفتوحاته وتفضيل شروط الإسلام معها، لأن هؤلاء المستضعفين وجدوا فيها العدل والرحمة وغيرهما من القيم التي انتهكت حدودها قبل تحرير المسلمين لهم (٣).

والحد الثاني هو أن نصرة المستضعفين لا يحرص الإسلام عليها بغير إقامة الحجة على القيادات التي تفرض سياسة الاستضعاف، بل وبغير تحذيرها من عاقبتها، وكذلك فعل الرسول صلى الله عليه وسلم مع ملك الروم، وملك الفرس، لما أرسل إليهما يحذرهما -إن رفضا الإسلام، وأصرا على تعبيد الناس لهما- تحمل أوزار ذلك كاملة (٤)، فلما رفضا

---

(١) الزخرف/ ٣٢. انظر في معنى سخريا: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، ج٤، ص١٢٧.

(٢) لأن مفهوم الاستعمار مشتق من مادة عمر، ودلالاته في الأصول المنزلة وما يستنبطه من قيم ومقاصد شرعية ترتكز عليها حقيقة الاستخلاف، في إصلاح وعمارة الأرض، وهذه القيم وتلك المقاصد لايمكن أن تلتقي بحال مع نهب الأمم واستعبادها وتدمير ممتلكاتها، والاعتداء على حرماتها، وغير ذلك من أعمال التخريب التي أقيم عليها البغي في احتلال كثير من بقاع الأرض، وسمى ذلك استعمارا تلبيسا وتضليلا. انظر مادة عمر في: ابن منظور، مرجع سابق، ص٣٠٩٩-٣١٠٥، وانظر في زيف هذا التلبيس: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص٥٣٤، نصر عارف، مرجع سابق، ص١٩٠-١٩١.

(٣) انظر: أمثلة لذلك في: الشيخ فيصل مولوي، مرجع سابق، ص٩٤-٩٨.

(٤) انظر: نص الرسالتين في: أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، مرجع سابق، ج١، ص٣٧-٣٩، ص٤٠، د.محمد حميد الله، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، ص٥٠-٥١، ص٧٦-٧٧.

كان الإيذان بزوال ملكهما، وقد زال في عصر الخلافة.

والحد الثالث بمقتضاه لايشجع الإسلام السياسات التي تقوم على نصرة المستضعفين، إلا إذا انطوت على قيم كتلك التي يرى المسلمين عليها، ولذلك فإن الرسول صلى ا لله عليه وسلم أيد حلف الفضول، وذكر أنه لو دعي اليه في الإسلام لأجابه ليس تنفيذا لما أقره المتحالفون، وإنما لتنفيذ الذي عاهد عليه الأنبياء والمؤمنون، من أن يكونوا دائما مع المظلومين من الضعفاء على الظالمين الأقوياء [1].

أما الحد الرابع فإن الإسلام يلزم المسلمين بأن يكون رائدهم في التدخل لنصرة المستضعفين هو ابتغاء وجه ا لله وحده، ومن هنا يمكن فهم الحكمة الإلهية في ذكر الفرق بين القتال الذي يقوده المسلمون وقتال غيرهم عقب ذكر الأمر بالتدخل لنصرة المستضعفين **﴿الذين آمنوا يقاتلون في سبيل ا لله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت﴾**[2].

أما الحد الأخير فعماده أن الإسلام لا يلزم المسلمين بالتدخل بلا سابق إعداد حسب فقه الواقع، أو أن يكون تدخلهم على حساب نقضهم لالتزامات وعهود بينهم وبين غيرهم، أو أن يكون بابا لتوريطهم في صراعات وحروب، وليس من ورائها إلا الأضعاف وتبديد القوة، ومن ناحية أخرى فإن الإسلام لايلزم المسلمين بالتدخل لنصرة غيرهم في بلادهم غير المسلمة، في الوقت الذي يئن فيه إخوانهم في هذه البلاد من سياسات أشد وأقسى للاستضعاف بسبب دينهم وعقيدتهم.

---

(١) انظر: الشيباني، مرجع سابق، ج١، ص٥١.

(٢) النساء/ ٧٦.

المبحث الثالث

أهم مصادر تهديد الأمن في التعامل الخارجي

غني عن البيان أن المجتمع السياس المسلم لم يعد يتحرك وحده في ساحة السياسات والمواقف العالمية، و لم تعد له السيطرة أو سيادة القرار كما كان في صدر الإسلام فقد تغيرت الأوضاع، وتداعت عوامل السقوط الحضاري، فإذا بالمجتمع المسلم يتبادل المكانة حتى انتهى به المطاف إلى الوقوع في براثن التخلف بكل أبعاده، مثله في ذلك مثل كثير من المجتمعات الضعيفة التي احتلت مكانة ليست أقل منه تخلفا وتبعية.

ورغم ذلك أريد للمجتمع المسلم-ولايزال يراد له-أن يظل في هذه المكانة المتردية وأن تبقى محاولات خروجه من هذا المأزق الحضاري بمجرد صيحات أو دعاوى لا فاعلية فيها ولا نشاط بما يخدم الأقوياء غيره، حتى إذا كشف عن وجه أو آخر من وجوه الصحوة والنهوض والتجديد للتخلص مما هو فيه، كان التهديد والتلويح له بالقوة، والسعي إلى تصدير معاول التصدع والانشطار بين دوله، وهنا تبرز في المقدمة أعمال التجسس، والاغتيالات، والانقلابات العسكرية، والاشاعات والحصار الاقتصادي، والتحطيم المعنوي بصوره المختلفة، فإن لم يجد كل ذلك انتقل التهديد بالقوة، وتصدير معاول التصدع إلى طور جديد هو طور ممارسة القوة نفسها، دون اعتبار لأية قيم أو أية أعراف، إلا ما يفرضه منطق القوة.

وهكذا تتداعى على المسلمين أسباب متعددة للاستضعاف كي يمارس الاستخلاف الحضاري لا على مقتضى ما تفرضه شريعتهم المنزلة التي تضمن وتحفظ لهم شروط الأمن وشروط توافر بيئته، وإنما على مقتضى تشريعات وضعية ليس من ورائها إلا الانسلاخ العقيدي وتذويب الهوية، حيث افتقاد شروط الأمن وشروط توافر بيئته، ويبلغ الأمر مداه في الخطورة إذا ما رصدت عدة ظواهر مهمة تحيط بالمجتمع المسلم المعاصر لتضع أمنه في حركة تعامله الخارجي في مأزق.

وأولى هذه الظواهر تفاقم خطر الوجود اليهودي في المنطقة العربية-وهي جزء لايتجزأ من المجتمع المسلم-وبغض النظر عن الأسباب التي مكنت لهذا الوجود في هذه المنطقة، أو التي شجعت-ولاتزال تشجع-على استمراره، إلا أن حقيقة كونه تعبيرا عن صراع حضاري لا الوجود العربي فحسب بل والوجود الإسلامي أصبحت لا تقبل مراء أو تشكيكا.

أما الظاهرة الثانية فهي اتفاق استراتيجيات القوى الكبرى المسيطرة على مجريات الأمور في المجتمع الدولي المعاصر على الحفاظ على نوع من التوازن الذي يكفل لها إنجاز ما تراه مهما من مصالحها القومية بغض النظر عن تداعيات ذلك إسلاميا، وزاد الأمر

سوءاً أن كثيرا من الدول المسلمة أضحت تشعب نفسها بين هذه الاستراتيجيات بقطع النظر عن توافق أو عدم توافق ذلك مع المصالح العامة للمسلمين ككل.

والظاهرة الثالثة تمخض بيئة المجتمع المسلم عن مصادر لتهديد أمنه داخليا، مع الإخفاق في التصدي لها، فأصبحت حصونه مهددة من داخله، وأصبح عجزه عن مطالبة الآخرين باحترام أمنه فاقدا لمصداقيته، لأنه فشل في التعبير عن هذا الأمن أو تجسيده في واقعه المعاش.

ورابعة الظواهر تزايد تفجر المشكلات الأمنية بين الدول المسلمة، مما عطل فرص الاتفاق على كلمة سواء لحل هذه المشكلات بنفس القدر الذي أعطى الفرص لتحويلها إلى صراعات إقليمية، بل ودولية أحيانا، بفعل تدخل أطراف إقليمية، أو دولية غير مسلمة، لها مصالح كثيرة في هذا التدخل.

وتبقى الظاهرة الأخيرة هي أكثر الظواهر خطورة، إنها ظاهرة تضاعف إمكانات تهديد أمن الوجود الإنساني المعاصر، بفعل التقدم الخطير في الأساليب التقنية العسكرية القادرة على تدمير الأخضر واليابس معا في أرجاء الأرض جميعها، وبذلك يتساوى المجتمع المسلم مع غيره من المجتمعات الاخرى في إمكان التعرض لهذا التهديد العام، وأضحى يقتسم معها نصيبا في ورطة الأمن عالميا.

المطلب الأول

الاعتداء على أراضي المسلمين

لاينفك العدوان وحب السيطرة والتملك يلازمان النفس الإنسانية مذ خلق ا لله الأرض ومن عليها، مما قد يفضي إلى القتال والحروب، يقول ابن خلدون "اعلم أن الحروب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ براها ا لله، وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض، ويتعصب لكل منها أهل عصبيته فإذا تذامروا لذلك، وتوافقت الطائفتان، إحداهما تطلب الانتقام، والأخرى تدافع كانت الحرب، وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلوا عنه أمة ولاجيل، وسبب هذا الانتقام في الأكثر إما غيرة أو منافسة، وأما عدوان، وإما غضب لله ولدينه، وإما عضل للملك وسعي في تمهيده" [1].

ولذلك كانت سنة ا لله في خلقه أن تكون حركة التدافع في الحياة سجالا بين فريقين فريق الباطل الذي إذا تولى في الأرض سعى ليهلك ما فيها وينشر الفساد، والفريق الآخر هو فريق الحق الذي إذا استخلف في الأرض سعى ليقود أممها إلى مافيه الهدى والصلاح، والمسلمون ليسوا بدعا في أن تجري عليهم سنن ا لله في الابتلاء باعتداء غيرهم عليهم، وانتقاص أطرافهم وأراضيهم من حولهم بفعل ذلك، وقد شرع ا لله الجهاد للاستجابة لهذه السنن وفق ما تمليه الإرادة الإلهية-من ضوابط وشروط وقيم فيه-وليس للصدام معها أو الهروب منها، وهكذا يظل الجهاد سلاح الأمة الدائم في وجه أي عدوان، ويظل إعداد القوة أمرا لا يقبل إلا الجد والاجتهاد الدائمين لاستيعاب كافة أشكالها، ويظل الرباط بها-أي القوة-لازما في حذر ويقظة، وإلا لأصبح الوجود الحضاري للأمة في خطر.

والناظر في الخبرة الإسلامية منذ عصر النبوة يجد أن ثمة حالات متعددة يجسد ا لله تعالى فيها سنته في ابتلاء الأمة بعدوان غيرها على أراضيها.

فهناك حالة إعلانها الانتماء الحضاري إلى دينها، والثبات عليه، والدعوة إليه، ورفض منطق ما يضاده من مذاهب وأفكار، وشرائع. فهنا يصير العدوان من قبيل محاولة زعزعة الثقة في هذا الانتماء تمهيدا لاستئصاله.

وفي هذه الحالة من العدوان قد يقسو العدو على المسلمين، وقد يكلفهم التضحيات الكثيرة في الأنفس، والأموال، واحتلال الأراضي، لكن مآله النهائي الإخفاق **﴿إن ا لله يدافع عن الذين آمنوا. إن ا لله لايحب كل خوان كفور. أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن ا لله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا**

---

(١) انظر: ابن خلدونن المقدمة، مرجع سابق، ص٢٧١-٢٧١.

ربنا الله..﴾[1]. ولعل ما حدث للمسلمين يوم بدر في عصر النبوة يقف دليلا على هذه الحالة.

وهنا حالة العدوان بفعل الضعف في إعداد القوة للدفاع عن أراضي المسلمين الأمر الذي يدفع إلى استغلال هذه الثغرة في انتهاك أراضيهم في أية ناحية من نواحيها، بقطع النظر عن سبب الوهن، وقد حاولت قريش أن تستغل ضعف المسلمين بعد أحد، فعاودت الكرة في الخندق، لكن سرعة الاستجابة وإعداد ما كان متاحا لدى المسلمين من قوة، وحفر الخندق، ثم التأييد الإلهي قبل ذلك وبعده، كل ذلك عوض المسلمين فارق القوة بينهم وبين قريش حتى تحقق لهم النصر.

كذلك هناك حالة العدوان بفعل تبدد القوة المسلمة وانتشار طاقاتها في نزاعات وخلافات داخل المجتمع المسلم لا ناتج منها إلا المزيد من التمزق والعجز والضعف هنا تكون الفرصة مواتية لانتهاز هذا التردي بالقيام بأعمال عدائية تجاه ثغور المسلمين وأراضيهم لوقف مسيرة الدعوة من ناحية، ولتكريس الفتن داخليا، وماحدث في نهاية عصر الخلافة الراشدة خير شاهد لذلك، لما تكررت الاعتداءات على بعض أطراف الخلافة في الوقت الذي كانت فيه الدماء تنزف من الجسد المسلم بفعل الحروب الداخلية.

وهناك حالة العدوان الذي يؤازر فيه أعداء المسلمين بعض القوى لتتولى كفايتهم العمل العدائي ضدهم، وهو نوع من التحالف على البغي وإن كان بشكل غير سافر، ويحدث حين يدرك هؤلاء الأعداء أن القوة الوسيطة قادرة على تنفيذ ما يريدون من أعمال عدائية دون تدخل مباشر منهم، ويأتي نموذجا لذلك ما حدث من تمردات بفعل قوى خارجية في عصر الخلافة.

كذلك هناك حالة العدوان الذي تتحالف فيه أكثر من قوة واحدة-وإن تعددت نحلهم ومذاهبهم-لتداهم أراضي المسلمين ونواحيهم، ففي هذه الحالة يصير العدوان والاختلافات النحلية والمذهبية في بوتقة واحدة هي الاجتماع على قتال المسلمين واستضعافهم، وفي الخندق تجمعت قوى متعددة لم يكن ثمة رابطة بينهما إلا تصفية الوجود المسلم داخل المدينة، رغم أنها كانت أخلاطا شتى من قريش واليهود، والمنافقين، ومن مالأهم على نفس موقفهم تجاه المسلمين، ولذلك سماهم القرآن "الأحزاب" في إحدى سوره التي جملت نفس الاسم.

هذه الحالات على تنوعها تبين مدى ما يمكن أن يتعرض له أمن المسلمين من خلال اختراق بعض أراضيهم لتسقط في أيدي غيرهم، وهذه المسألة شغلت جانبا مهما في

---

(١) الحج/ ٣٨-٤٠.

اجتهادات الفقهاء وهم بمعرض محاولة تكييف هذه النواحي، من حيث استمرارها جزءا من دار الإسلام، أو انقطاعها عنها، دون دخول في تفصيلات كثيرة، يمكن القول إن هناك أكثر من واحد في هذا الشأن.

فثمة رأي قال به جمهور الفقهاء، ومؤداه أن ما أخذ من المسلمين من أراض يصير من قبيل دار الكفر، لظهور أحكام الكفر فيها باعتبار أن المعول عندهم في وصف الدار هو ظهور أو عدم ظهور الأحكام الإسلامية.

وثمة رأي أخر قال به أبوحنيفة، ومفاده أن هذه الأراضي تظل من دار الإسلام، إلا إذا ظهرت فيها أحكام الكفر، وكانت متاخمة لدار كفر ممنوعة على المسلمين أي ليست في سلطانهم ومكنتهم، وزوال عنها الأمان الأول، وحل محله الخوف أو أمان جديد، ولكن ليس بسبب الإسلام أو الذمة ،بحيث يخشى معه المسلم أو الذمي أن يظهر بإسلامه أو بعقد ذمته.

والرأي الثالث وقال به بعض الشافعية، وفحواه أنها لاتصير دار كفر حتى لو استولى عليها الكفار لقول الرسول صلى الله عليه وسلم "الإسلام يعلو ولا يعلى عليه" ولأن القول بتحولها إلى دار كفر معناه أنه لو تمكن المسلمون من استرداد هذه الأراضي، فإنها في هذه الحالة غنيمة للذين استردوها من دون المسلمين من أهلها، مع أنها في الأصل مملوكة لأهلها من المسلمين، إنما الصحيح أن تعود للمسلمين أهلها.

وثمة رأي رابع قال به ابن تيمية، وخالف فيه ما سبق، لماسئل عن إحدى البلاد التي زال عنها حكم الإسلام فقال: "وأما كونها دار حرب أو سلم فهي مركبة فيها المعنيان ليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الإسلام لكون أهلها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه"[1].

والواقع أن انحسار السيادة الإسلامية عن بعض الأراضي بفعل العدوان يمكن النظر إليه من زوايا ثلاث، الزاوية البشرية، والزاوية الإقليمية، والزاوية التشريعية.

فمن ناحية، لاشك أن أهل الأراضي يظلون على انتمائهم إلى دار الإسلام بحكم إسلامهم أو ذمتهم، مالم يتغير ولاؤهم، وانتمائهم بتغير مايدينون به، أيا كان دافع ذلك، كما أن هذه الأراضي من ناحية ثانية هي جزء من الرقعة الإقليمية لدار الإسلام لأنها قبل الاسيلاء عليها كانت كذلك، وسط النفوذ والسيطرة عليها لا ينفي هذه الحقيقة،

---

(١) انظر مجملا لهذه الآراء في: الكاساني، مرجع سابق، ج٧، ص١٣٠-١٣١، ابن عابدين، مرجع سابق، ج٣،ص٦٠-٢٦١، د.عارف خليل أبوعيد، العلاقات الخارجية، مرجع سابق، ص٦٠-٦١، عبدالعزيز صقر، مرجع سابق، ص١٦٢-١٦٤، د.عبدالكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، ص٢٠-٢١

وإلا كان ذلك-كما ذهب بحق أصحاب الرأي الثاني-إيذانا بالتناول عن كل ما يسقط من أراضي المسلمين في أيدي غيرهم، بيد أن انتماء هذه الأراضي تشريعيا إلى دار الإسلام متوقف على غلبة العمل بأحكام الشريعة فيها رغم استحواذ غير المسلمين عليها، فإن توافرت هذه الغلبة فلا شك في انتمائها التشريعي إلى دار الإسلام، وإن لم تتوافر سقط هذا الانتماء بالقدر الذي يحال فيه بين العمل بأحكام الإسلام فيها.

وحاصل القول أن هذه الأراضي تظل من هذه الزوايا الثلاث ناقصة سيادة الحكم الإسلامي عليها حتى تعود إلى دار الإسلام.

المطلب الثاني

سياسة التجويع أو حرب الغذاء

وسياسة التجويع أو حرب الغذاء من الأساليب المتعمدة التي يقصد من توظيفها الحد من فاعلية بعض الأدوات التي يغلب عليها الطابع المادي في تحقيق أمن المجتمع المسلم، لأنها موجهة أساسا لشل حركة الاستخلاف في جانبها الإنمائي، وليظل أمله معلقا باستمرار على إمكان سد النقص من الآخرين، وتحت ضغط هذه الحاجة لا يكون أمامه وقد عطل وشل استخلافه الإنمائي - إلا البحث عن مخرج، وهو غير واجده إلا عند القوى المتحكمة في مصادر الارتزاق والإطعام حوله، ومادام محتاجا ولا سبيل آخر إلا مد اليد إلى الأخرين، فعليه أن يرضخ لما يملى عليه، ولو كان بشروط محرمة شرعا، وفق القاعدة الأصولية المبنية على حديث "كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل".

وهذا الوضع ما يعاني منه المجتمع المسلم المعاصر، خاصة وأن تطور الأوضاع داخله، ومن حوله تفرض عليه ضغوطا لسيت في صالحه، أو في صالح البحث عن مخرج ذاتي يتجاوز به محنة الغذاء أو ممارسة سياسة التجويع ضد كثير من بلدانه، فهناك ضغط الفشل في السياسات الإنمائية داخل هذه البلدان، التي أورثت الفقر والدين والجوع ونقص الأموال والثمرات، وهناك الضغط الناشيء عن اختلال العلاقة الاقتصادية بين دول المسلمين نتيجة ضعف - وربما غياب - التكامل والتكافل، وهناك ضغط تزايد استخدام الغذاء كسلاح اقتصادي من قبل الدول الغنية - ومعظمها غير مسلم - لإملاء الشروط وفرض السياسات، وتغيير المواقف، وهنا يبرز سلاح القمح بالذات كسلاح أساسي في هذا المخطط الخطير [(١)].

وهناك ضغط الاضطراب والاحتلال في أوضاع وتطورات الاقتصاد العالمي، وتزايد المشكلات التي تئن منها المجتمعات المختلفة، خاصة مشكلات الدين والبطالة والتضخم والتبعية، والمجاعة، وغير ذلك مما يعود مردوده في النهاية على المسلمين ويبقى ضغط خامس تفرضه السياسات الخاطئة في توجيه الموارد البشرية والطبيعية داخل كثير من بلاد المسلمين، ذلك أن هذه الموارد خطط لها أن تكون وقود كثير من المعارك القتالية بين بعض هذه البلاد بدل أن تكون حشدا للتخلص من هوة الافتقار والتخلف والاعتماد على الآخرين في مصادر الارتزاق والإطعام.

انطلاقا مما سبق يمكن القول أن دلالات سياسة التجويع أو حرب الغذاء لا يمكن فهمها إلا من خلال استعراض بعض أنماطها التي تساندت الأصول المنزلة والخبرة

---

(١) انظر بصفة خاصة: د. حامد ربيع، سلاح الغذاء ومستقبل التعامل الدولي مع الوطن العربي، شؤون عربية، العدد التاسع والثلاثون، محرم ١٤٠٤ هـ - سبتمبر ١٩٨٤، ص ٤٠ وما بعدها.

الإسلامية في كشف ملامحها ومضمونها.

ونقطة البداية في هذا المقام أن هذه السياسة قد تمارس ضد المسلمين في تعاملهم الخارجي، إما لأن الله سبحانه يسلط عليهم غيرهم بسبب ما هم عليه من عقيدة، ليفتنوهم عن دينهم إن استطاعوا، فهي هنا تكون سياسة تمحيصية ابتلائية لاكتشاف مدى الثبات على الإيمان ومدى الاستعداد للجهاد في سبيله، أو أن الله يسلط عليهم غيرهم بسبب ما هم عليه من ضعف في العقيدة وركون إلى سياسة غير شرعية، وتخل عن شروط الاستخلاف العادل، فهناك إذا شكلان من أشكال ممارسة هذه السياسة ضد المسلمين:

أولهما: التجويع لتمحيص الالتزام العقيدي لدى المسلمين:

وهذا الشكل نجد له نموذجاً فيما تعرض له المسلمون في عصر النبوة قبل الهجرة إلى المدينة، حين اجتمعت قريش ومن ناوأها من المشركين - لما عجزوا عن قتل النبي صلى الله عليه وسلم - على منابذته ومن معه من المسلمين، ومن يحميه من بني هاشم وبني المطلب، فيكتبوا بذلك كتاباً تعاقدوا فيه على أن لا يناكحوهم، ولا يبايعوهم ولا يدعوا سبيا من أسباب الرزق يصل إليهم، ولا يقبلوا منهم صلحاً ولا تأخذهم بهم رأفة حتى يسلم بنو المطلب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ليقتلوه، وعلقوا الكتاب في جوف الكعبة، وظلوا على ذلك ثلاث سنوات، فجهد المسلمون جهداً شديداً واشتد عليهم البلاء حتى كانوا يأكلون الخمط وورق الشجر، وكان أحدهم إذا ذهب ليشتري الطعام للمسلمين حيل بينه وبين ذلك، ورد من حيث أتى، و لم يزل البلاء بالمسلمين حتى نصرهم الله بفك هذا الحصار بعد أن جعل الله بأس المشركين بينهم شديداً فاختلفوا، ونقض بعضهم العهد فأسقطوا العمل بالصحيفة، وبعد أن سلط على الصحيفة نفسها دابة أتت على ما فيها من شروط وكلمات، إلا بعض الكلمات التي تدل على التوحيد[1].

هذه الواقعة تكشف بعض ما قد ينطوي عليه هذا الشكل من أشكال ممارسة سياسة التجويع ضد المسلمين. وأول ذلك أن التجويع قد يأتي ضمن مخطط عام هو شل حركة الجماعة المسلمة ولو بحصارها الشامل وتضييق الخناق عليها في كل أو معظم سبل المعايش، والثاني أن التجويع في هذه الحالة لا يكون له من مقصد إلا تغيير القيم والأسس التي تقوم عليها القاعدة الإيمانية للمسلمين، والثالث أن التجويع أيا كانت شدته، فإنه لا ينال من وحدة الصف المسلم شيئا، حتى ولو بدت لوائح النصر بعيدة،

---

(١) انظر تفاصيل هذه الواقعة في: ابن هشام، مرجع سابق. جـ ١، ص ٣٢٩وما بعدها، د. عماد الدين خليل، دراسة في السيرة، مرجع سابق، ص ٨٤ - ٩٠.

بقدر ما يوثق من عرى أواصر القيم بين الحاكم والمحكوم المسلمين، مراعاة، وعهدا، وحفظا، والرابع أن التجويع لا سبيل معه إلى تقديم التنازل أو طاعة غير المسلمين، أو الخضوع لسياسة إملاء الشروط الباطلة شرعاً، والخامس أن التجويع في هذا الشكل مهما استشرت خطورته هو سلاح مؤقت، لأن مقاصده لن تجد سبيلها إلى الصف المسلم، ولأن تدخل القدرة الإلهية لرفعه بكافة السبل أمر متوقع دائما.

والثاني: التجويع بسبب ضعف الالتزام العقيدي لدى المسلمين:

وهذا النموذج ممتدا في الزمان والمكان، لأنه قابل للوقوع دائما في المجتمع المسلم بفعل ضعف العقيدة والوازع الديني، مما يقود إلى افتقاد شروط الاستخلاف الصالح ووراثة الأرض، وهذا بدوره يقود إلى وقوع البلاء، وأشده التضييق في أسباب الرزق، بضنك المعيشة ﴿**ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى**﴾ (١)، وإذاقة لباس الجوع والخوف ﴿**وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون**﴾ (٢)، ومنع بركات السماء والأرض ﴿**ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون**﴾ (٣).

والفرق بين البلاء في الشكل السابق من أشكال التجويع، رغم أن كليهما من سنن الله تعالى في ابتلاء خلقه، إن البلاء هنا هو من صنع أيدي المسلمين ﴿**قل هو من عند أنفسكم**﴾ (٤)، أما البلاء في الشكل السابق فهو اختبار من صنع الله، إنه هنا يدعو المسلمين إلى تغيير ما أحدثوه من خروج - بقطع النظر عن مداه - على نهجهم الإيماني ليعودوا إلى صحيح التزامهم، ومن ثم إلى قوة عقيدتهم، لأن سنته تعالى قد قضت ﴿**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**﴾ (٥)، أما البلاء في الشكل السابق فإنه يدعو المسلمين إلى تثبيت أنفسهم على ما هم عليه دون تغيير ولو كانت تضحياته في الأنفس والأموال كبيرة، لأن ثباتهم على مبدئهم لا يمكن أن يكون بلا ثمن.

لكن تغيير الخروج على النهج الإيماني في هذا الشكل الثاني من أشكال التجويع ليس له إلا سبيلان، أحدهما فقه الذات، ومراجعتها لتصحيح المسار العقيدي، ومن ثم تحويل الضعف فيه إلى قوة، وعندما يصحح المسار تتنزل الرحمات، ويفيض العطاء والرزق

---

(١) طه / ١٢٤.
(٢) النحل / ١١٢.
(٣) الأعراف / ٩٦.
(٤) آل عمران / ١٦٥.
(٥) الرعد / ١١.

﴿ويا قوم استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يرسل السماء عليكم مدارا ويزدكم قوة إلى قوتكم﴾ [(1)]، **﴿فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدارا ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا﴾** [(2)].

أما السبيل الثاني فهو الارتكاس في البغي وظلم النفس والركون إلى الضعف دون تصحيح نهجه، أو الإقلاع عن أسبابه، وهذا مفضٍ - كما سبق القول - إلى محاولة تعويض التضييق في الأرزاق والمعايش باللجوء إلى غير الله سبحانه، من قوى الاستخلاف الباطل في الأرض، وهكذا يخرج المسلمين من تضييق الجوع إلى تضييق الحركة والوجهة والمقصد، لتحول ولائهم إلى غير عقيدتهم، وما دام كذلك فإنهم يدينون لهذه القوى بالتسلط والاستكبار عليهم.

والتسليم بسلطان غير سلطان العقيدة في اللجوء إلى الارتزاق، له لغزاه في ممارسة سياسة التجويع ضد المسلمين، ذلك أن قبولهم هذه السياسة دون تغيير واقعهم يعني ارتضاءهم الارتكاس في أوضاع ليس من ورائها إلا التخلف الحضاري، وأولها الانزواء إلى التواكل والتبعية، وهو نوع من الركون والاستناد إلى الظالم والظلمة **﴿ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار﴾**، وثانيها العجز عن إدراك فقه الواقع نتيجة الفقه الخاطيء للدين خاصة في ناحية الاستخلاف الإنمائي، وهو أحد أبعاد مرض انفصام الشخصية الذي أصاب المجتمع المسلم في تعاملاته الخارجية، والثالث التفريط في قيم كثيرة لا تنفصل عن أصالة الوجود المسلم كالاستخلاف، والعمل، والتكافل، وحرية اتخاذ القرار، والتوكل، والدخول في مضادات لهذه القيم هي مسخ لأصالتهم، كالاستضعاف، والعجز، والتواكل والولاء للظالمين، والتعامل بشرائع وضعية، والوضع الرابع الدخول في لعبة قوى البغي والاستكبار ليكون المسلمون جزء من الصراع على النفود، وانتهاب ثروات الأمم والشعوب، وهذا مقدمة لتذويب الهوية، أما الوضع الخامس فهو الاعتراف بسيادة النمط الاستهلاكي وترك روح المبادرة في العمران والإنماء، أيا كان الاستهلاك ترفيا أو غير ترفي، مما قد يحدث تناقضات بين أعضاء المجتمع المسلم قد تكون لها آثارها الاجتماعية الخطيرة.

---

(١) هود / ٥٢.

(٢) نوح / ١٠ - ١٢.

المطلب الثالث

أعمال التجسس

لا تخلو كتب الفقه الإسلامي - في أغلبها، وفي كلامها عن أحكام السير والجهاد - من باب تتناول فيه أحكام الجاسوس، وقد جرت العادة في كثير من الباحثين أن ينقلوا ما ذكره الفقهاء في هذا الباب، إما مختصراً، أو مبوباً بشكل أو بآخر، مع أن التطور الشامل الذي تمر به المجتمعات المختلفة، مسلمة وغير مسلمة، جعل تناول قضية التجسس - إسلامياً - أكبر من كونها مجرد نقل ما ذكره الأقدمون من فقهاء الأمة، دون اعتبار لفقه الواقع وما تركه من آثار في دلالات وحقيقة التجسس، وخطورة ما يستبطنه من ممارسات هدفها النهائي الاختراق المادي والمعنوي لمجتمع من المجتمعات ورصد ما من شأنه تهديد وجوده الأمني داخليا وخارجيا.

وهكذا أضحى التحليل السياسي لقضية التجسس محاطاً بكثير من الصعوبات إذا ما حاول الاقتراب منها، خاصة وأن التطور المعاصر لأعمال التجسس أضاف أبعاداً جديدة لهذه القضية، البعد الأول أن الإنسان أو الشخص الطبيعي لم يعد وحده أداة التجسس القادرة وحدها على تنفيذ أغراضه، بعد أن دخل في ميدانه أدوات أخرى يديرها الإنسان مباشرة، أو بطريق غير مباشر، عن طريق التحكم من بعد، والحديث عن الأقمار الصناعية وسفن الفضاء، والطائرات خاصة ما لا قائد لها، والسفن الملاحية، حربية أو غير حربية، وغير ذلك من أجهزة التصنت ورصد الأخبار، بل والحديث عن أدوار هذه الأدوات الجديدة - إذا ما قورنت بما كان عليه الوضع حين كان الإنسان هو أداة التجسس الوحيدة - لم يعد أمرا يقبل التورية أو التستر.

والبعد الثاني أن تعدد أدوات التجسس قابله تعدد مماثل، وربما يفوقه في الأساليب التي تنفذها هذه الأدوات، بفعل التطور التقني والصناعي، والثورة العلمية التي تمر بها المجتمعات المعاصرة، بقصد الإمعان في إخفاء وتمويه العمليات التجسسية، وبالتالي فلتفويت فرص كشفها وتقويضها، والذي لا شك فيه هو أن الدول المتخلفة - و من بينها الدول المسلمة - هي ضحايا هذا التعقد، وذلك التعدد في أدوات وأساليب التجسس، ليس بسبب الافتقار إلى إمكانات أو عدة التعامل مع هذا التطور، وإنما بسبب الافتقار إلى كيفية تسخير ما لديها من هذه الإمكانات وتلك العدة بالقدر الذي يسمح لها بمقاومة أعمال الجاسوسية.

والبعد الثالث أن التطور في أدوات وأساليب التجسس صاحبه تطور آخر في طبيعة هذه الجريمة، ذلك أنها أصبحت - تستبطن - أو تقترن بها في كثير من الأحيان - مجموعة من الجرائم الأخرى، وهنا تبرز في المقدمة جرائم الرشوة، والسرقة، والاغتيالات،

والقتل، والزنا للحصول على المعلومات ونقل الأخبار، ورصد بعض التحركات والأنشطة، أو لتجنيد بعض العناصر ضعيفة الهوية للقيام بدور النائب في أعمال التجسس.

والبعد الرابع أن التجسس لم يعد مهمة محدودة المدة، بل قد يستمر لفترة طويلة حتى يتم اكتشافه، وربما استمر لفترة أطول دون اكتشافه، وإنما يوقف لانتهاء المقصد منه، خاصة وأن بعض أدواته - كسفن الفضاء، والأقمار الصناعية - مما لا قبل لكل مجتمع بالسيطرة عليها، إلا إذا كان قادراً على مواجهتها بسلاح مضاد، ولذلك لم يعد الشغل الأساسي للعالم المعاصر الحديث عن شرعية التجسس من عدمه، وقد بات مضطراً إلى التسليم بوجوده، بل أصبح يشغله حقيقة إما إفساده أو على الأقل تقليل أضراره ومفاسده.

أما البعد الخامس والأخير، أن إسناد التعامل مع التجسس أصبح منوطا بجهات مؤسسية ليس أقل تنظيما أو تأسيسا من الجهات المصدرة له، وهنا يبرز دور أجهزة الاستطلاع، والمخابرات، والشرطة والأمن، وإن كان كثير منها - خاصة في الدول المتخلفة - قد وجه نشاطه أو اهتمامه- كثير من الأحيان - ليغدو أداة تجسس داخلي على رعايا هذه الدولة، لا لحمايتها وتطهيرها من العناصر الفاسدة المتورطة في أعمال التجسس.

أولاً : دلالات التجسس :

أصل التجسس مأخوذ من جس، ولهذا اللفظ في اللغة عدة معان، منها المس، واللمس، والاستبانة، والتثبت من الشيء، والبحث، والفحص [(١)]، وجماع هذه المعاني البحث عن بواطن الأمور، ولذلك سمي الجاسوس، كذلك لأنه يتجسس الأخبار ثم يأتي بها، وقد جاء النهي عن التجسس في القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿**ولا تجسسوا**﴾ [(٢)]، وورد في الحديث "لا تجسسوا، ولا تحسسوا، ولا تباغضوا ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانا" [(٣)]، والفرق بين التجسس - بالجيم - والتحسس - بالحاء - أن التجسس هو استطلاع بواطن الأمور للغير، أما التحسس فهو طلبها للنفس، وقيل أن التجسس هو البحث عن العورات أما التحسس فهو الاستماع إلى حديث القوم، وقيل أن معناهما واحد هو تطلب معرفة الأخبار [(٤)]، وقد ورد في ذكر التحسس في القرآن في مقام الحض عليه حين تكون غايته أخلاقية، كما في قوله تعالى ﴿**يا بني اذهبوا فتحسسوا من يوسف**

---

(١) انظر: مادة جسس في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٦٢٣ - ٦٢٤.

(٢) الحجرات / ١٢.

(٣) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ ٤، ص ٢١٣.

(٤) انظر المرجع السابق، وانظر أيضاً ابن منظور، مرجع سابق، ص ٦٢٣ - ٦٢٤.

وأخيه ولا تيأسوا من روح الله﴾ [1].

وقد ورد في الخبرة السياسية - كما سيرد - وقوع بعض أحداث التجسس، كما ثبت أيضا أن التعامل مع كل حالة من حالاته كان يتم حسب القائم بها، ومدى جرمه، ووقوع هذه الجريمة في المجتمع المسلم يعطي التجسس بعض الدلالات المهمة.

وأولى هذه الدلالات أنه تعبير عن اختراق داخلي مطوع لصالح غير المسلمين، فهو اختراق من ناحية لأنه عمل مدبر لا يعدو أن يكون مجاوزة للقيم والأعراف والمثاليات التي ينبني عليها كيان المجتمع المسلم ووجوده، وهو داخلي من ناحية أخرى لأنه إنما ينفذ إلى داخل المجتمع المسلم ليصيب منه ما لا ينبغي الاطلاع عليه، من ناحية ثالثة، بمعنى أنه عمل مستهدف له مقاصده وغاياته التي تجعل القائم به محددا في حركته، وموجها في عمله، وفق حدود هذه وتلك، وهو من ناحية رابعة لصالح غير المسلمين لأنه ينطوي على الإفساد والاضطرار بالمسلمين من حيث إنجاز بعض المصالح والمغانم لغيرهم.

والدلالة الثانية أنه مرتبط بحالة عداء مستمر للمجتمع المسلم ولإيناعه الحضاري، سواء ساءت العلاقات بينه وبين المجتمع الذي صدر أو المجتمعات التي صدرت إليه أعمال التجسس، فاتخذ العداء وجها سافرا أحد معالمه التجسس، أو كان الظاهر من هذه العلاقات يوحي بنوع من المصالحة، أو المهادنة، فاتخذ العداء وجهاً خفياً، ورغم هذه ذلك فإن العداء الذي يستبطنه التجسس في شكليه السافر والخفي، استمراراً للعداء الأزلي الموجه إلى الإسلام، والمسلمين بسبب ما هم عليه من عقيدة، ولذلك جاء قوله تعالى ﴿إن الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا﴾ [2]، تقريرا لهذه الحقيقة.

والدلالة الثالثة أنه إذا صدر التجسس من المسلم صار التغيير في انتمائه - لضعف في عقيدته - ولاء للذي تجسس عليهم، لكن لا يكون براءً من المسلمين - يرتب البقاء في الملة أو الخروج منها - إلا بعد التثبت لمعرفة الحكم الشرعي فيما أقدم عليه، ومن ثم لمعرفة عقوبته، أما إذا صدر التجسس من غير المسلم الذمي، فإن التغيير في الانتماء أو الولاء للمسلمين - بحكم الإقامة بينهم واكتساب جنسية بلادهم، بموجب ذمته -يصير ولاء لغير المسلمين المتجسس لصالحهم، وبراءً من المسلمين لقيامه بأعمال تخالف شروط الذمة التي أعطيب له، أما صدور التجسس عن غير المسلم الذي لا ذمة له - مستأمنا أو غير مستأمن - فلا مجال للحكم عليه بأنه قد غير ولاءه للمسلمين لأن انتماءه أصلا قبل التجسس وبعده ليس لهم.

والدلالة الرابعة أنه قتال للمسلمين في غير ميدان الالتحام العضوي، لكنه رغم ذلك

---

(١) يوسف ٨٧.

(٢) النساء / ١٠١.

يظل حربا سلاحها الأساسي الذكاء الإنساني، قد يلجأ إليها قبل الالتحام العضوي المباشر، وقد تكون من مقتضياته، وقد تكون بديلاً عنه، وقد تكون امتدادا له، لكنها - أياً كان موقعها من هذا الالتحام - تنبيء عن رغبة في عدم الصدام المباشر مع المسلمين إذا اتضح أنها الأقل تكلفة وخسائر، أو أنها الأنسب لإدارة الصراع الحضاري معهم، أو لأن الأولى أن تخوضها ضد المسلمين عناصر وسيطة تحت إشراف ومباركة القوى الأكبر ذات المصلحة الأولى في إدارة عملية التجسس.

والدلالة الخامسة أن التجسس إذا كان يجد شرعيته في اعتباره أحد مقتضيات فاعلية وظيفة الدولة خارجيا في بعض تقاليد الفكر المعاصر، إلا أن مقامه في الدولة المسلمة إن اتخذ الوجهة الأولى، أي تضييق أسبابه داخلها، فإنه لا يتخذ الوجهة الثانية، أي نشر أسبابه خارج حدودها إلا في أضيق الحدود حين يكون من ضروريات القتال، أو حين يكون رداً للاعتداء، ﴿**فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم**﴾[1]، ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به**﴾ [2]، ورد الإساءة بمثلها ﴿**وجزاء سيئة سيئة مثلها**﴾ [3]، حتى يرتدع المنتهي ﴿**فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين**﴾ [4].

ثانياً : حالات التجسس ضد المسلمين :

هناك حالات ثلاث للتجسس تبعا للقائم به، ذلك أنه لا يصدر داخل المجتمع المسلم إلا عن المسلم، أو عن الذمي ومن يدخل في حكمه عموماً كالمستأمن، أو عن الكافر الذي لا عهد له ولا ذمة مع المسلمين.

فالحالة الأولى : يكون فيها المسلم هو المتولي عمل التجسس، وقد ثبت ذلك في عصر النبوة في حديث حاطب بن أبي بلتعه، حين أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أن حاطباً أراد أن يتخذ عند من أرسل إليهم يداً يحمون بها قرباته، و لم يفعل كفراً، أو ارتداداً، أو رضاءً بالكفر بعد الإسلام عفا عنه، ورفض اقتراح عمر بن الخطاب بقتله، وقال "إنه شهد بدراً، وما يدريك لعل الله أن يكون قد اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم" [5].

وقد استدل بعض الفقهاء بهذا الحادث على عدم جواز قتل الجاسوس المسلم، ولكنهم اختلفوا في عقوبته إن لم يقتل، فذكر طائفة منهم أنه يستتاب فإن لم يتب عاقبه الإمام عقوبة موجعة، ثم غربه إلى بعض الآفاق، وذكر الشافعي أنه إذا كان المتجسس

---

(١) البقرة / ١٩٤.

(٢) النحل / ١٢٦.

(٣) الشورى / ٤٠.

(٤) البقرة / ١٩٣.

(٥) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة١٩٨٧، ص١٧١، جـ١٦، ص١٠٩، جـ١٨، ص٢٧١.

رجلاً ذا هيئة جاهلا بعلمه - كما كان ذلك من حاطب - وكان غير متهم فإنه يجوز أن يتجافى له، وإذا كان من غير ذي الهيئة كان للإمام تعزيزه، وقال أبوحنيفة يوجعه الإمام عقوبة، ويطيل حبسه حتى يحدث توبة [١].

والحالة الثانية : يكون فيها الذمي ومن دخل في حكمه عموماً كالمستأمن، هو القائم بفعل التجسس، وقد ثبت ذلك أيضا في الخبرة الإسلامية لما روي في الحديث من أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقتل ذمي كان عيناً لأبي سفيان وحليفاً لرجل من الأنصار فمر بحلقة من الأنصار فقال إني مسلم، فقال رجل من الأنصار يا رسول الله إنه يقول أنه مسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن منكم رجالاً نكلهم إلى إيمانهم" [٢].

والحالة الثالثة : يكون فيها الجاسوس عدواً كافراً، وصدور التجسس منه أمر متوقع، بل وثابت أيضاً، وقد روي في الحديث عن سلمة بن الأكوع قال "أتى النبي صلى الله عليه وسلم عين - أي جاسوس - وهو في سفر فجلس عند بعض أصحابه يتحدث ثم انسل، فقال النبي صلى الله عليه وسلم اطلبوه فاقتلوه، فسبقتهم إليه فقتلته، فنفلني سلبه"[٣]، وقد انعقد إجماع الفقهاء على وجوب قتل الجاسوس الحربي الكافر استنادا إلى هذا الحديث [٤].

---

(١) انظر: الشافعي، مرجع سابق، جـ ٤، ص ٢٥٠، أبويوسف، مرجع سابق، ص ٢٠٥ - ٢٠٦، عبدالعزيز صقر، مرجع سابق، ص ٢٩١.

(٢) انظر الشوكاني، مرجع سابق، جـ ٨، ص ٧.

(٣) انظر: الشوكاني، مرجع سابق، جـ ٨، ص ٧ - ٨، ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٨٧ن جـ ١٢، ص ١٣٨ - ١٣٩.

(٤) انظر المرجع السابق.

المطلب الرابع

تزييف الوعي الأمني

وهو من أخطر مصادر تهديد أمن المجتمع المسلم ذلك أن الوعي الأمني هو المقدمة الأساسية لفهمه على أنه قضية حياة ومصير ووجود، توجب التكاتف والتآزر بين أعضاء هذا المجتمع، وقد التقى انتماؤهم وولاؤهم جميعا - مسلمين وغير مسلمين - على حمايته والدفاع عنه وسد منافذ اختراقه.

وتزييف الوعي يتجه في حقيقته ليضرب قواعد الانتماء والولاء ليس بالمواجهة المباشرة بل وبتلبيس الأصول الإيمانية للمجتمع المسلم وغرس الخبال في خطوات حركته على هدى هذه الأصول، ومسخ شخصيته الحضارية، فضلا على تحطيمه معنويا وخلقيا، إنه بهذا المعنى عملية هدامة ليس من ورائها إلا احتواء الضمير الجماعي للأمة، من هنا يمكن القول أن كل ما يساهم في تضليل الأمة، وإبعادها عن الفهم المستقيم لكيفية تأسيس أمنها وفق الأصول المنزلة، أو لأسلوب الحفاظ عليه، أو لطريقة الدفاع عنه، هو من قبيل تزييف وعيها الأمني، والمقام لا يتسع لعرضه كافة صور ذلك، ويكفي التوقف عند بعضها بصورة مجملة موجزة.

أولاً : الإشاعات ونشر الافتراءات والأكاذيب :

وأصل الإشاعة مأخوذ من مادة شيع التي من معانيها الانتشار، والإذاعة والمناصرة والاتباع، والقوة، والكثرة [1]، وجماع هذه المعاني إعلان الشيء لضمان شيوعه وسريانه في واقع معين، وقد جاء الحديث عن الإشاعة ومشتقاتها في الأصول المنزلة محملا بالمعنى المذموم في كثير من الآيات، لما تنطوي عليه من معاني نشر المنكر كما في قوله تعالى **﴿إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة﴾** [2]، والتشرذم والانقسام والتحزب كما في قوله تعالى **﴿إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء﴾** [3]، وليس معنى ذلك أن الإشاعة إذا انطوت على خير تدخل في عموم الذم، لأنها في هذه الحالة تصير معروفاً يجب الأمر به ونشره، ولكن بشرط تبينه ومعرفة مضمونه بالعودة به إلى ذوي العلم والفقه لأنهم الأجدر بتكييفه شرعيا، **﴿وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾** [4].

---

(١) انظر مادة شيع في: ابن منظور، مرجع سابق.

(٢) النور / ١٩.

(٣) الأنعام / ١٥٩.

(٤) النساء / ٨٣.

وقد تأتي الإشاعات من داخل المجتمع المسلم، وهنا تبرز لأول وهلة الإشاعات التي ألصقت باطلا بحادث الإفك في عصر النبوة، وما نشر من إشاعات الكذب والافتراء على الخليفة الثالث عثمان بن عفان لتبرير حركة التمرد الجماعي التي قادتها عناصر الفتنة في خلافته، كما أن الإشاعات قد تأتي من خارج المجتمع المسلم، كما حدث في عصر النبوة من إشاعة استيلاء المسلمين على قافلة قريش قبل غزوة بدر[1]، وإشاعة قتل عثمان بن عفان قبل صلح الحديبية وكان الرسول صلى الله عليه وسلم أرسله فإنها تستهدف استقرار المجتمع وأمنه.

فهي عملية اتصالية تقوم على نقل أخبار مرتبطة بواقعة، أو رأي، أو سياسة أو قرار يخص المجتمع المسلم أو يهمه، ويتوقف على مدى قبولها على خصائص وسطه الاجتماعي، ومقومات جسده الاجتماعي، وأسلوب مواجهته لأحداثه أو مضمونها [2].

كما أن الإشاعة عملية اتصالية تستهدف التأثير على المجتمع المسلم وفقا لمضمونها ووجهتها، وذلك لخلق جو من الاضطراب والفوضى والقلق ينتفي معه الشعور بالطمأنينة والأمن، ولذلك كانت الإشاعة هنا اتصالا هداما يجب قطعه.

وهي حين تصدر إلى المجتمع المسلم عرضة للتضخيم والمبالغة والتهويل، لأنها من خلال تنقلاتها المختلفة واستشرائها فيه تكتسب عناصر جديدة تحمل مضمونها، سواء رفضته أو قبلته، خاصة إذا كان هناك عدم تدخل بشكل أو آخر لاحتوائها وتفريغها من مضمونها.

كذلك فهي لكونها اتصالاً هداماً لا تخلو من اختلاق وافتراء وكذب ومغالطة، وإن امتزجت أحيانا ببعض الصدق والحقيقة، وإذا كانت الحقيقة ليست في حاجة إلى إضافات أو إلى منطق خاص لأن منطقها يعلن عن وجودها، فإن الكذب ككل اختلاق في حاجة إلى منطلق مزدوج، يقوم على تأكيد الكذب والدفاع عنه من ناحية، وعلى التناسق بين الكذب والحقيقة من ناحية أخرى [3].

ثانياً : الحرب النفسية :

وهي كما يتبادر من اسمها حرب تسعى إلى معنويات الأمة، ونفسية أبنائها لتصيبها في عقيدتها وقيمها ومن ثم في دينها أساس أمنها، إنها كالإشاعة في هذا المجال - حرب بلا قتال عضوي - ولكنها أكبر من أن تكون مرادفا لها وتأبى إلا أن تكون الإشاعة

---

(١) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ ٢٢، ص ١٨٠ - ١٨١.

(٢) انظر تعريف الإشاعة في: د. حامد ربيع، مقدمة في العلوم السلوكية، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢، ص ٢٩٧.

(٣) انظر: د. حامد ربيع، مقدمة في العلوم العسكرية، مرجع سابق، ص ٢٩٧ - ٢٩٨.

أحد أساليبها، ولذلك فهي تتميز بعدة خصائص [١].

فهي من ناحية هجومية دفاعية، هجومية من حيث إنها موجهة إلى المجتمع المسلم لتحطيم معنوياته وثقته في ذاته، ودفاعية من حيث أنها تحاول تحصين معنويات خصوم المسلمين على حطام الانهيار العام، والقرآن الكريم يصور هذا الأسلوب الهجومي الدفاعي في قوله تعالى **﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم، فزادهم إيماناً وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل﴾** [٢]، إذ يذكر ابن كثير أن أبا سفيان قال هذه للرسول صلى الله عليه وسلم حين توعده بعد غزوة بدر لأخذ الثأر ممن قتل من المشركين، وروي أنه "لما عمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لموعد أبي سفيان فجعلوا يلقون المشركين فيسألونهم - أي المسلمون - فيقولون قد جمعوا لكم، يكيدونهم بذلك يريدون أن يرعبوهم فيقول المؤمنون حسبنا الله ونعم الوكيل ..." [٣]، ولذلك يصور القرآن غرض هذه الحروب بقوله تعالى **﴿إنما ذلكم الشيطان يخوف أولياؤه فلا تخافوهم وخافون إن كنتم مؤمنين﴾** [٤].

والحرب النفسية من ناحية ثانية لا تعرف توقيتا معيناً في إثارتها، فقد تصير مقدمة للقتال العضوي، وقد تلازمه وقد تأتي عقبة، لكنها في كل الأحوال تظل جزءاً مكملاً له، بيد أنها إذا اتجهت إلى القوات المقاتلة ترمي إلى إضعاف الروح القتالية بحيث لا يتوقع منه إلا الهزيمة، أو التهيوء للاستسلام والخضوع، وكذلك كان مقصد المشركين حين نادى مناديهم يوم أحد "ألا إن محمداً قد قتل" [٥].

وهي من ناحية ثالثة قد تؤتي أكلها وثمارها حين إثارتها مباشرة، إلا أنه أحيانا قد يراد منها إطالة أمد التأثير، عن طريق التدمير البطيء للمعنويات والقيم، وتتحكم ظروف إثارتها في تحديد ذلك إلى حد كبير.

كذلك فإن الحرب النفسية - وهي تحطم معنويات الأمة - كهدف مباشر تستبطن مجموعة أخرى من الأهداف الفرعية مثل تشكيك المسلمين في عدالة جهادهم، وزعزعة ثقتهم في قوتهم وما يملكون من أدوات التمكين والاستخلاف، وبث الفرقة والشقاق بين صفوفهم، وبعض هذه الأهداف تحدث عنها القرآن كثيرا، خاصة في معرض بيان مواقف الأمم من دعوة الرسل إلى التوحيد، وأساليبها في تقويض هذه الدعوة [٦].

---

(١) انظر في التعريف بالحرب النفسية وتطورها تاريخيا، د. حامد ربيع، مقدمة في العلوم السلوكية، مرجع سابق، ص ٣١٣.

(٢) آل عمران / ١٣٧.

(٣) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ ١، ص ٤٣١.

(٤) آل عمران / ٧٥.

(٥) انظر: ابن هشام، مرجع سابق، جـ ٣، ص ١٩.

(٦) انظر طرفا من هذه المواقف وتلك الأساليب وردت في سورة الأعراف، وسورة الأنبياء.

ثم أن الحرب النفسية تظل في النهاية ابتلاء لتطهير المجتمع المسلم من الضعاف وقادة النفاق، ودعاة الفتنة ممن قد تؤثر فيهم هذه الحرب ﴿**وليعلم ا لله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء وا لله لا يحب الظالمين. وليمحص ا لله الذين آمنوا ويمحق الكافرين**﴾[1].

ثالثاً : الغزو الفكري :

وهو أيضاً يساند الإشاعات ليكمل دورها في تخريب معنويات الأمة بل وفي تخريب عقول أبنائها، ولذلك فهو لا يعدو في حقيقته أن يكون صورة أخرى من صور البغي - الاستعمار - الحديث ليتبادل المكانة مع الغزو المسلح لاحتلال الشعوب ونهب أراضيها وثرواتها، وقد يكون أرخص تكلفة لقوى البغي خاصة إذا كان بعض أدوات الغزو أبناء الأمة نفسها، بيد أن ثمن التصدي له ليس هينا [2].

ومن ناحية أخرى فإن الغزو الفكري يستتر وراء حق يراد منه باطل. ذلك أنه يبرر من وراء الدعوة إلى التواصل الحضاري، لكن الحقيقة تثبت أنه تواصل قد لا يقبله الإسلام في كثير من الأحيان، لأنه مفروض على الأمة بلا اختيار من قوى الاستكبار العالمي التي تتزعم الريادة والتقنية المادية، ومسلط لغرض الهزيمة الحضارية على المسلمين، وموجه لاستلاب عقول أبنائهم، والإسلام لا يرضى تواصلا حضاريا للمسلمين إلا من موقع الاستعلاء العقيدي المبني على جدارة كونهم خير أمة أخرجت للناس.

والغزو الفكري بهذا التصور لا يقف عند حد في المجتمع السياسي المسلم، إنه يتجه إلى كل شيء فيه، إلى الأفراد والجماعات، وإلى الحاكم والمحكوم، وإلى الثقافة والفكر، والقيم، وإلى أبسط المؤسسات التي تخدم عملية الاستخلاف - اجتماعية، وتربوية، واقتصادية، وسياسية ... إلى آخره - وأعقدها، كما أنه لا يقف عند حد في اتخاذ كافة الوسائل التي تحقق مقاصده في تغيير المحتوى العقيدي للعقل المسلم، ورواد هذا الغزو ومؤسساته يعلمون أن مايرمونه من تغيير العقل المسلم لن يتحقق إلا بإجباره على التخلي عن المشاعر المهمة التي حصن بها الإسلام.

---

(١) آل عمران / ١٣٩ - ١٤١.

(٢) تعددت الكتابات عن الغزة الفكري، انظر على سبيل المثال: د. عبدالصبور مرزوق، الغزو الفكري - أهدافه ووسائله، مكة: رابطة العالم الإسلامي - إدارة الصحافة والنشر، ١٣٩٤هـ ، مواضع متفرقة، د. علي محمد جريشة ومحمد شريف الزيبق، أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٧،مواضع متفرقة، ماجدة علي صالح، "الاستعمار الجديد في المنطقة العربية"، رسالة ماجستير غير منشورة، بقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٤ن ص ٧٠ - ٨٢، محمد جلال كشك، الغزو الفكري، القاهرة: الدار القومية للطباعة، ١٩٦٦، أنور الجندي، أهداف التغريب في العالم الإسلامي، القاهرة: الإدارة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية ١٩٨٧، ص ٢٠ - ٢٩.

رابعاً : التغريب وتغيير الهوية :

وهو لا يعدو أن يكون إحدى دعاوي الانسلاخ الحضاري، الذي لا يرى أنصارها - داخل أو خارج المجتمع المسلم - في أساليب الإشاعة، والحرب النفسية، والغزو الفكري الكفاية لتغيير هويته وإسلامه، ذلك أنهم يدركون أن مثله طالما احتفظ بأصالته لن تنال منه سهام هذه الأساليب مجتمعة أي مقتل، وهنا لم يجدوا بديلا آخر إلا بذل الجهد لتغيير هويته أصلا وليس الطعن فيها وكفى، فكان السلاح هذه المرة التغريب، وإنما رأى الباحث فيه دعوى من دعاوى الانسلاخ الحضاري لأنه - إذا ما أخذ الأصل اللغوي للمفهوم - غرب [1] - يقوم على ركائز وعمليات متلاحقة ومتتابعة، فهو يبدأ بتوجيه الوعي والفكر والمعتقد إلى كل ما هو نتاج الحضارة الغربية أو بعبارة أدق إلى كل ما يغربه عن أصالته، وقد زين للمسلم بزيف الاستهواء والاستمالة، فإذا ما تم التوجيه ببذل المحاولات المستمرة لتفريغ عقل المسلم من أهم القناعات والمسلمات التي ينتمي إليها بالتشكيك فيها، أو بزخرف القول، أو بدعوى العصرية ونبذ الرجعية، أو بالترغيب والترهيب، أو بغير ذلك، لكن تأتي بعده مرحلة غرس القيم والأفكار والثقافة الغربية عن الأصالة والغربية المصدر والوجهة وتبني منتجها المادي، فإذا بالمسلم قد تغرب بها ليصاب بانفصام في هويته، ليصبح ظاهره مسلماً، حين أن باطنه غير ذلك، ثم بعد الغرس تبدأ عملية احتضان ما تم غرسه وتعهده بالرعاية وحجب ما تم استئصاله من وعي، دون إشعار المسلم بأنه قد بعد بذلك عن أمته وواجباته نحوها، كل ذلك تمهيدا للانتقال به الى طور آخر هو التبشير بما احتضنه، وهكذا ينقلب إلى معول - من حيث يدري أو لا يدري - يفتح على أمته ثغرات ليس في حاجة إليها، حسب ما وجه وخطط له، يستوي في ذلك أن يعيش بين أبنائها، أو أن يعيش بين من غربوه، فذلك لا يهم ما دام قد غير هويته، وذلك من أشد الفتن التي حذر منها النبي صلى الله عليه وسلم في حديث "بادروا بالأعمال فتنا كقطع الليل المظلم، يصبح الرجل مؤمنا، ويمسى كافرا، ويمسى مؤمنا، ويصبح كافرا، يبيع دينه بعرض من الدنيا" [2].

خامساً : الاستشراق :

وهو أحد روافد الغزو الفكري، بل أنه نوع من النفاق الفكري - لو صح التعبير - تمارسه دراسات غير المسلمين ضد الأصول المنزلة، وضد التراث الحضاري للمسلمين، ولذلك لم يعد البعض الحق حين أنزلوه منزل الخليفة الفكرية للصراع الحضاري بين

---

(١) انظر مادة غريب في ابن منظور: مرجع سابق، ص ٣٢٢٤- ٣٢٣٠.

(٢)انظر سنن الترمذي، مرجع سابق، جـ ٤، ص ٤٨٧، وانظر بصفة عامة عن خطورة التغريب في المجتمع المسلم: منير شفيق، مرجع سابق، ص ١٩ - ٢٧، د. محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، مرجع سابق، ص ٤١ - ٦٠.

حضارة المسلمين وحضارات غيرهم، وإن كان الباحث يرى أنه خلفية شاملة أكبر من كونها مجرد فكرية [1]، لأنه لا يترك بابا في حياة المسلمين إلا وطرقه، إن لم يكن ولج منه، في التبشير وكتابة المقالات، وإصدار الدوريات الاستشراقية، ونشر المخطوطات، والموسوعات الإسلامية، والمؤتمرات، وأقسام الدراسات الإسلامية في جامعات الغرب، وهو في كل هذه الأنشطة غير منزه عن الطعن في الإسلام والمسلمين، إن من حيث إنه لم يستطع تحرير نفسه من الأرضية الدينية للجدل اللاهوتي العقيم الذي انبثق منه أساسا[2]، باستثناء القليل ممن أسلموا وأخلصوا دينهم لله، أو من حيث خلطه بين الإسلام كأصول وقيم، والإسلام كواقع وممارسة، ودعوته إلى التحرر من الحكم على خبرة المسلمين في مختلف عصورها من خلال الأصول المنزلة، أو من حيث تضخيمه لدور ووزن الفرق الضالة في خبرة المجتمع المسلم، كالبابية والبهائية، والقاديانية وغيرهم من الفرق القديمة أو الحديثة، فضلا على تعميق الخلاف بين السنة والشيعة، أو من حيث افتقاده التحليل المستقيم - في أغلبه - للإسلام، قيماً وممارسة رغم حرصه على أن يكون أكثر استقامة في عرضه للشرائع الأخرى، فشبهة التحيز والتعصب والعداء للإسلام لا يمكن إخفاؤها، أو من حيث مده جسوراً للحوار بين كثير من القيادات الفكرية، أو الحركية في كثير من بلاد المسلمين، الأمر الذي أكسبه شرعية القبول وإحسان الظن في هذه البلاد، من قبل الذين قبلوا التعامل معه، وتحدثوا - ولا يزالون يتحدثون - بأبجدياته عن الإسلام، دون فقه نواياه ومقاصده [3].

---

(1) انظر: محمود حمدي زقزوق، الاستشراق والخليفة الفكرية للصراع الحضاري: قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة الخامس، ١٤٠٤ هـ.

(2) انظر : نصر عارف، مرجع سابق، ص ٦٢ - ٦٥.

(3) انظر مزيدا من التفاصيل حول موقع الاستشراق من البيئة الفكرية والحركية للمجتمع المسلم، وما تثيره دراسته من قضايا متعددة في: د. محمود حمدي زقزوق، مرجع سابق،ص ١٧، وما بعدها، د. محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، مرجع سابق، ص ١٠١ - ١٢٤، د. حسن ضياءالدين عمر، وحي الله. مكة: رابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٤، ص ١١ وما بعدها، د. عدنان محمد وزان، الاستشراق والمستشرقون، مكة: رابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٤، مواضع متفرقة، إدوارد سعيد، الاستشراق المعرفة والسلطة، الانشاء، ترجمة: كمال أبوديب، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٤، ص ٦٣وما بعدها.
وانظر ايضاً :

Albert Hourani, Europe and The Middle East, London : The Macmillan Press. LTD, 1980, pp. 19 - 73.

المطلب الخامس

إزكاء روح التمرد داخلياً

وهو أسلوب حركي يعتمد على مخاطبة الواقع المجتمع المسلم بأعمال من شأنها تصعيد الصدام العنيف بين فئاته وقواه المختلفة.

وصفة الحركية فيه تعني أنه نشاط لا تغلب عليه الصبغة الفكرية في توجهه إلى المجتمع - كالإشاعة والغزو الفكري - ولكنه مؤسس على مجموعة الأعمال التي لا يقوم بها إلا من أوتي القدرة على الوقوف من هذا المجتمع موقف المناطحة والعناد والاستكبار والعتو وغير ذلك مما يستبطنه لفظ مرد في دلالاته اللغوية [1]، كما تعني الصفة الحركية أيضاً الالتحام غير المباشر مع بعض الفئات أو القوى بتسليط بعضها الآخر عليها، ولذلك تحشد لهذا المسلك كافة القوى والأساليب المادية وغير المادية التي تمكن الوسيط القائم بالتمرد من التمادي فيه.

أما كونه أسلوباً يخاطب واقع المجتمع المسلم فذلك مرده أنه لا يستهدف فكرة بل يستهدف بالأساس نظام حياته المعاش، أو بعبارة أدق يستهدف العلاقات الداخلية بين فئاته وقواه، ولذلك يتعامل معها بلغتين مختلفتين، ولكنهما متساندتان، لغة المساندة لبعضها ولغة الاستئصال لبعضها الآخر بما يحمله ذلك من تحد واضح للنظام السياسي الحاكم في هذا المجتمع.

أما الأعمال التي ينبني عليها أسلوب إزكاء روح التمرد فهي الأشكال التي يتجسد من خلالها داخليا، وهي متعددة، وسيتم تناول بعضها لاحقا بشيء من الإيجاز.

ومن ناحية الهدف فإن هذه التمردات مقصود بها تعميق أسباب الخلافات الموجودة وتضييق فرص الحوار السلمي حتى لا يكون ثمة خيار إلا اللجوء إلى العنف الدموي بين أطرافه، وربما هدفت هذه التمردات إلى تصدير المزيد من الاضطرابات والقلاقل إلى المجتمع المسلم لشل فاعلية القيادة الحاكمة في احتواء أسبابها ومصادرها حتى تبدو وكأنها عاجزة عن السيطرة عليها مما قد يمهد السبيل إلى الطعن في شرعيتها، والتأليب عليها، ثم الخروج عليها.

ويدخل ضمن أشكال إزكاء روح التمرد داخل المجتمع المسلم :

١ - تأليب بعض المحكومين على القيادة الحاكمة عن طريق استغلال ما قد يكون أصاب هؤلاء المحكومين من عقوبات شرعية، ويأتي موقف ملك غسان - في عصر

---

(١) انظر مادة مرد في: ابن منظور، مرجع سابق، ص ٤١٧٢ - ٤١٧٣.

النبوة – من الصحابي كعب بن مالك شاهدا لذلك، لما طمع هذا الملك في استمالة كعب وفتنته في دينه بعد قرار القطيعة الذي طبقه المسلمون عليه لتخلفه عن بعض مغازي رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فأرسل إليه كتاباً جاء فيه "أما بعد فقد بلغنا أن صاحبك – يقصد النبي صلى الله عليه وسلم – قد جفاك، وأن الله لم يجعلك في دار هوان، ولا مضيعة، فالحق بنا نواسك"، فما كان من الصحابي إلا أن حرق الكتاب لما عرف مراميه، وظل على بقائه في المدينة يطلب التوبة حتى تاب الله عليه هو ومن شاركه في موقفه [1].

٢ – استغلال بعض أحداث الاضطراب الداخلي بين المسلمين وبعضهم البعض، كما حدث في خلافة علي بن أبي طالب، لما أرسل قسطنطين الثاني ملك الروم إلى معاوية بن أبي سفيان – يستغل خلافه مع علي – يستميله ضد الخليفة، ويتوعده بالتوجه إلى الشام إن لم يستجب لما يريد، فأرسل إليه معاوية "تالله لئن تممت على ما بلغني، لأصالحن صاحبي – يقصد عليا – ولأكونن مقدمته إليك، ولأجعلن القسطنطينية الحمراء حممة سوداء، ولأنزعنك من الملك نزع الاصطفلينه، وأردنك أريسا من الأرارسة، ترعى الدوابل" [2].

٣ – مساندة بعض الأطراف التي تحكمها بالمسلمين علاقات مهادنة على نقض عهودها والخروج على التزاماتهم قبل المسلمين، ومن ذلك ما حدث سنة خمس وعشرين من الهجرة لما نقض أهل الإسكندرية العهد، عقب إرسال ملك الروم بعض المؤن والزاد والمراكب من البحر، فطعموا في النصرة، ونقضوا ذمتهم، فغزاهم عمرو بن العاص، فافتتح الأرض عنوة وافتتح المدينة صلحا [3].

٤ – إحداث الاضطرابات داخل أطراف المسلمين ولو بالتداخل المسلح، ليس للسيطرة عليها فحسب، بل ولاستخلاف بعض العناصر الهدامة فيها، ومن ذلك قيام بعض صعاليك العرب في أعقاب وقعة الجمل بالإغارة على بلدة "زالق" وهي مكان بسجستان، فأصابوا منها مالا، ثم أتوا موضعا آخر يسمى "ذرنج" وقد خافهم حاكمها، فصالحهم، ودخلوها، فلما بلغ علي بن أبي طالب خبرهم سير إليهم عبدالرحمن الطائي، فقتلوه، ثم أمر ابن عباس في البصرة أن يولي رجلا وسيره في أربعة آلاف، فوجه إليهم

---

(١) التوبة / ١١٨، وانظر تفاصيل موقف كعب بن مالك في : ابن هشام، مرجع سابق، جـ ٤، ص ١٢٤، ابن كثير، تفسير القرآن، مرجع سابق، جـ ٢، ص ٣٩٨، د. البوطي، فقه السيرة، مرجع سابق، ص ٣١٢.

(٢) والحممة الفحمة، والاصطفلينة الجزرة، والأريس الأكار أو الفلاح، والدوابل الخنازير، انظر: أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، جـ ١، ص ٤١٦، وانظر رواية أخرى في: د. محمد حميدالله، مجموعة الوثائق، مرجع سابق، ص ٣٩٤ – ٣٩٥، ابن الأثير، النهاية. مرجع سابق، جـ ١، ص ٣١.

(٣) انظر: ابن كثير، البداية، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٤، جـ ٧، ص ١٥١.

ربعي العنبري، فتمكن من هزيمتهم، وضبط البلاد من جديد [1].

٥ - استنصار بعض عناصر المجتمع المسلم - المسلمة أو غير المسلمة - في الصراع القتالي ضد المسلمين، وخاصة العناصر التي تتمتع بالوجود البشري الأقل، وتدين بدين غير الإسلام، وبهذا المسلك يحقق التمرد هدفين معاً، تحقيق الاستنصار لغير المسلمين، واستغلال التناقضات الاجتماعية داخل المجتمع المسلم، ولذلك تحدث الفقهاء إن من بين الالتزامات التي تسري على المسلم وغير المسلم أن لا يكون عونا لأعدائهم بالتجسس أو نقل ما يتقوون به، أو مشاركتهم القتال، أو القيام بأعمال الحرابة، أو ما شاكل ذلك من مصادر تهديد أمن المسلمين، على نحو ما سبق بيانه.

---

(١) انظر: ابن الأثير، الكامل، مرجع سابق، جـ ٣، ص ٢٦٤.

المبحث الأخير

أهم وسائل التعامل مع مصادر تهديد الأمن خارجياً

لما كان توقع أن تتباين الأمم في مواقفها من دعوة الإسلام بين القبول والإيجاب، فإن الإسلام دائما ما يلفت نظر الأمة المسلمة إلى حقيقة أن رد الفعل على ما تدعو إليه لن يقف عند مجرد القبول أو الإيجاب، ذلك لأن اتساع مساحة التدافع بين المعسكر المؤمن والمعسكر غير المؤمن تتيح للمعسكر الأخير - في عدائه المتواصل - أن يخرج من نطاق رد الفعل على ما يعرضه المسلمون من دعوة إلى نطاق المبادأة بالفعل للصد عن هذه الدعوة.

وما دام الأمر مرتبطا بهذه الغاية، وحيث أن الأخلاق والقيم في نظر هذا المعسكر لا تشكل قيودا ضابطة على حركته، فإنه لن يجد حرجا في تبني أيه آلة تساعده في إيقاف مد الدعوة، وإذا كان صحيحا أن هذه الآلة عرضة للتغير والتطور باستمرار تبعا لتغير وتطور المعسكر الذي يستخدمها، فصحيح أيضاً أن ذلك قد يدفعه إلى مزيد من العناد والاستكبار وتوسيع جبهة الصراع الحضاري مع المسلمين، بحيث يكون الغزو الفكري، والإشاعات والحرب النفسية، وغير ذلك مما سبق عرضه، مجرد أساليب تمهيدية للتبشير بدين آخر غير الإسلام في عقر دار المسلمين أنفسهم، وهو الأمر الذي بات لا يقبل التشكيك بعد استشرائه في نواحي كثيرة من هذه الدار [1].

والإسلام حين أعطى المعسكر غير المؤمن إمكانات تحديهم للمسلمين على النحو السابق، أعطى المسلمين بالمقابل القدرة على دخول ساحة التدافع معه بشكل يتيح الوقوف معه ليس موقف الدفاع والرد على أساليبه، بل وموقف العلو عليه، علوا إيمانيا تمكينياً استخلافياً **﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾**.

لذلك نجد الإسلام يجمع في تهيئته وسائل القدرة للمسلمين بين منح السعة في اختيار أنسبها إذا كان فيها ما يحقق مقاصده ومصالح المسلمين الأمنية، وبين منعها عن المسلمين إذا كان فيها ما يتعارض ومقاصده، ويفتح على المسلمين ما لا قبل لهم بدفعه لحماية وجودهم.

---

(١) انظر في خطورة التبشير على المجتمع المسلم، أ .ل شاتليه، الغارة على العالم الإسلامي، ترجمة محب الدين الخطيب ومساعد اليافين القاهرة: المكتبة السلفية، الطبعة الرابعة ١٣٩٨، ص ٧ وما بعدها، جلال العالم، قادة الغرب يقولون دمروا الإسلام وأبيدوا أهله، القاهرة: المختار الإسلامي، ١٩٧٧، مواضع متفرقة، د. عمارة نجيب، مرجع سابق، ص ١٨١ - ١٨٢.

المطلب الأول
الجهاد كوظيفة حضارية

يعتبر الجهاد في المفاهيم الإسلامية التي تتمتع بالأصالة في المضمون والضوابط والقيم والوجهات التي يستبطنها، والتي تنأى به عن محاولات التشويه أو التلبيس الفكري والحركي، ورغم ذلك فهو من أكثر هذه المفاهيم عرضة لمثل هذه المحاولات، أما بسبب الفهم الخاطيء لحقيقته وطبيعته، أو نتيجة محاولة عزله عن نظام الحياة كما أراده الإسلام، ولخطأ قياسه من خلال الممارسات العنيفة التي تقوم بها جماعات وحركات تحمل أسماءً إسلامية، أو بفعل إرادة أسر المسلمين في دائرة الاتهام، ورغم ما قد يصدر عنهم من أعمال جهادية لصد العدوان عليهم وعلى أراضيهم بأنه تهديد للأمن والسلام العالميين، وخرق لقواعد القانون الوضعي، الذي التقت عليه مصالح القوى الكبرى التي تدير علاقات هذا العالم وتفاعلاته وفق هذه المصالح، سواء تعارضت أو اتفقت مع مصالح غيرها من المجتمعات، ومن بينها المجتمع المسلم.

ولا يخفى أن كثيراً من الدراسات حاولت تأصيل مفهوم الجهاد من جوانب كثيرة وسبقها في ذلك ما دونه فقهاء المسلمين من أعمال فقهية لا تكاد تخلو من باب يعرض لأحكام الجهاد تعويلاً على فهم النصوص المنزلة وقد تعانقت معها الخبرة الإسلامية المنضبطة بها [(١)]، ولعل هذا ما دفع الباحث إلى الاقتناع بأن العودة من حيث بدأ السابقون في تأصيل المفهوم هي تكرار قد لا يكون لا فائدة منه، وأن تسليط الضوء على بعض القضايا التي يثيرها فيما يخص توظيفه كوسيلة لتحقيق الأمن في التعامل الخارجي قد يكون فيه ما يفيد أكثر.

وأولى هذه القضايا ما يثار من خلط بين مفهوم الجهاد وبين بعض المفاهيم التي درج الفقه المعاصر على استعمالها كمرادفات له، ومن بينها الحرب المقدسة، والحرب العادلة، وهو جزء من المنهج الخاطيء في دراسة المفاهيم الإسلامية.

والواقع أن المجتمع المسلم حينما يتخذ الجهاد وسيلة لتحقيق أمنه فإنه يستخدمه بكل ما تستغرقه مادة جهد – أصل المفهوم – من معان جماعها بذل الجهد، واستفراغ الوسع في طلب الأمر، ولا يستخدمه بمعنى الحرب المقدسة[(٢)]، ولا بمعنى الحرب العادلة[(٣)].

---

(١) انظر باب الجهاد وأحكامه في المصادر الفقهية الإسلامية، وانظر بشأن بعض الدراسات المعاصرة الدراسة الشاملة التي قام بها الباحث عبدالعزيز صقر بعنوان: نظرية الجهاد في الإسلام، وهي من الدراسات التي ألقت الضوء على موقع الجهاد من التأصيل للمفاهيم والمقومات الأساسية للتعامل الدولي الإسلامي، وقد سبقت الإحالة إليها، وأنظر أيضاً: د. حامد ربيع، الإسلام والقوى الدولية، مرجع سابق، ص ٨٦ وما بعدها.

(٢) انظر استخدامها في:

James A.Aho, Religious Mythology and The Art of War, U.S.A Greenwood Press, 1981, p. 182.

وهذا يعني عدة حقائق، الأولى أن الجهاد لايقوم لأسباب دينية فحسب، ولكنه يقوم لتغيير كل واقع يصطدم وقيم الإسلام، فضلا على أن كل دواعي الجهاد ومراميه لابد أن تخرج من بوتقة "في سبيل الله أساس شرعية الجهاد، لأمن بوتقة الأغراض التي قادتها أمم وشعوب باسم الدين وهو منها براء"[1]، والحقيقة الثانية أن قصر الجهاد على الحرب تضييق لمعناه، لأنه يستدعي مفاهيم كثيرة غير الحرب ترتبط به ارتباطاً وثيقاً مثل القتال، والدعوة، والرباط، والغزو، والفتح، والأمن، والأمان، والحراسة، والوقائع، والسير، وكلها تضيف إليه أبعاداً جديدة ومتعددة لمعانيه، من حيث تعبيرها عن الجهاد بشكل أو آخر [2]، والحقيقة الثالثة أن مفهوم الحرب المقدسة تثير في التصور الغربي تداعيات وممارسات جرت في عهود لم تجن من ورائها البشرية إلا شراسة الطبع والخلق، والهمجية وسفك الدماء [3]، وهذا في حقيقته ليس من الجهاد في شيء. أما الحقيقة الرابعة فهي أن الحرب العادلة قد تكون صورة من صور الجهاد ولكنها ليست مرادفة له، ورغم ذلك فإن استخدام هذا المفهوم قد يوحي بأن ثمة حرباً أخرى غير عادلة قد أباحها الإسلام، تماما كما قد يفهم من وجود حرب غير مقدسة بجانب الحرب المقدسة فيه[4].

والقضية الثانية ترتبط بالعلاقة بين الجهاد والإرهاب، ففي موضع سابق أشير إلى أن من أغراض إعداد القوة في الإسلام تحقيق الإرهاب بمعنى الإخافة وردع أية محاولات، لتهديد أمن المسلمين، بقطع النظر عن أشكالها، لكن تصاعد حدة العنف الدموي وغير الدموي في العالم المعاصر بصفة عامة، وتزعم بعض الحركات المسلمة لأسباب هذا العنف خاصة، صاحبهما حديث متجدد ودائم لا عن الإرهاب الدولي فحسب [5]، بل

---

(٣) انظرا استخداما لذلك في:

Majid Khadduri, the Islamic Conception of Justice, U.S.A: The Johans University Press, 1984, p. 164.

(١) انظر: تغليف الدجهاد لكافة نشاط المجتمع المسلم في:

Seyyed Hossein Nasr, Traditional Islam in The Modern World, London, New York: K.P.I.Limted, 1987, pp. 27-33.

(٢) انظر بعض نواحي ارتباط هذه المفاهيم بمفهوم الجهاد في: عبدالعزيز صقر، مرجع سابق، ص١١٦-١٣١.

(٣) انظر: تفاصيل ذلك في: سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع سابق، ج٣، ص١٤٤٤-١٤٤٨، وانظر أيضا: رودلف بيترز، مرجع سابق، ص١٢.

(٤) انظر: رودلف بيترز، مرجع سابق، ص١٠-١١.

(٥) انظر في طبيعة ظاهرة الإرهاب الدولي وتطورها: لواء شرطة أحمد جلال الدين عزالدين، "الإرهاب الدولي وانعكاساته على الأمن القومي المصري" رسالة دكتوراة غير منشورة/ أكاديمية ناصر العسكرية العليا-كلية الدفاع الوطني-مجلدان، ١٩٨٤، مواضع متفرقة.

Reuben Miller. "Acts of International Terrorism. Govenment`s Responses and Politics", Comparative Political Studies, Vol.19, No.3, October, 196, pp. 385-414, Gideon R.Brainerd "Terrorism: The Theory of Differntial Effects" Conflict, All = =

والإرهاب الإسلامي أيضاً[1]، وبدأت الكتابات تترى عن الإسلام العنيف، والإسلام الثوري، والإسلام المسلح، والإسلام الإرهابي، وغير ذلك من المفاهيم التي شوهت حق المجتمع المسلم في الجهاد لحماية أمنه، واستعادة بعض أراضيه المغتصبة.

والحق أن لمفهوم الإرهاب في الاستخدام الإسلامي ما يحصنه عن المفهوم المعاصر للإرهاب، وأساس ذلك ارتباط الإرهاب بالجهاد وهذا يصفه بسمات خاصة، فالإرهاب إن جاء لمجاهدة أعمال عدائية ضد المسلمين لا يبرر مطلقا العدوان، ذلك أنه في هذه الحالة نزول عند أوامر إلهية بحماية الحقوق والحرمات دون ظلم أو بغي-ودون ارتجال يقوم به أفراد أو حركات، أو جماعات لا تعي حقيقة ماتقوم به إسلاميا، فللجهاد قيمة، ومبادئه، ومتطلباته وقواعده التي لايمكن فصلها عن الصياغة الفكرية الحركية لأمن المجتمع المسلم، والمؤسسة على الأصول المنزلة والخبرة الإسلامية الملتزمة بها، أما إن رادف الإرهاب مفهوم الردع الذي يكلفه إعداد القوة بالقدر الذي يكف إعداء المسلمين عن الإقدام على انتهاك أمنهم، فإنه باسم هذه الغاية لا يبرر القيام بأية أنشطة لاقيم فيها ولا أخلاق.

ومن ناحية أخرى فإن الإرهاب في المفهوم الإسلامي ليس غرضه خطف الأبرياء، أو الاعتداء عليهم بالقتل أو بغيره، أو تدمير الممتلكات وتفجيرها، ذلك أن الإسلام الذي وضع قواعد ملزمة للتعامل مع هؤلاء، وحمى بها دماءهم وأرواحهم وممتلكاتهم إذا كانت تنتمي إلى مجتمع محارب للمجتمع المسلم، بحيث لم يبح التعرض لها إلا إذا كانت جزءا من آلة الحرب التي تمارس فعلا ضد المسلمين [2]، أولى به أن يطبق هذه القواعد مع المجتمعات التي لا عداء بينها وبين المسلمين **﴿لاينهاكم ا لله على الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم. إن ا لله يحب المقسطين﴾**[3].

كذلك فإن الإرهاب في المفهوم الإسلامي يفترض قيام سلطة لتجريم الأعمال العدائية التي تمارس ضد المجتمع المسلم من داخله أو من خارجه، وهذه الأعمال أما أن تكون محددة في الشريعة كأعمال الحدود، أو غير محددة كالأعمال التعزيرية، وعليه فإن من يتولى سلطة التجريم، ليس عفويا أو مطلق الإرادة لتجريم ما يشاء، كما هو الحال في

Warare, short of War, vol. 5, No.3, 1984, pp. 233-244.

(١) انظر مثالا لذلك في:

Amir Taheri, Holy Terror, The Inside Story of Islamic Terrorism, London: Hutchinson, 1987.

(٢) انظر أحكام الجهاد في المصادر الفقهية. وانظر تجميعا لأهم آراء الفقهاء في أخلاق الجهاد وقواعده أوردها: عبدالعزيز صقر، مرجع سابق، ص٣٥٣ ومابعدها.

(٣) الممتحنة/٨.

كثير من أعمال الإرهاب المعاصر، وهذا يضمن للمجتمع أمنه، كما يضمن لممارسي هذه الأعمال العدالة في توقيعها عليهم.

وفوق ذلك فإن الإسلام لا يساوي بين الأعمال الإجرامية بحيث يضعها كلها دون تفرقة في سلة الإرهاب، كما جرت العادة في توصيف ما يمارس من أعمال باسم الإرهاب الدولي المعاصر، وإنما يصنفها ويعطي لكل منها اسمه المحمل غالبا بنوع الجرم، وعظم خطورته، كما في أعمال الحدود، حيث يوصف كل عمل بالحد الذي يقابله، فإن لم يوجد للعمل الإجرامي اسم-و لم يكن حدا-وصف بأنه عمل تعزيري، تمهيدا لتوقيع العقوبة عليه، وهذا يقود إلى نقطة أخرى في تميز مفهوم الإرهاب في الإسلام وهي أن الجهاد ليس إرهابا، مادامت حدوده أنه في سبيل ا لله، في كل مناحيه ولا ضير على المسلمين أن يسموا إرهابيون إن كان جهادهم في سبيل ا لله إرهابا.

والقضية الثالثة تتعلق بضرورة الجهاد لتخليص أراضي المسلمين طالما أن هناك عدوانا عليها، وإذا كان مطلوبا من المسلمين استنفاذ كافة السبل التي قد تأتي بما اغتصب منهم دون إراقة دماء، فليس مطلوبا منهم المهادنة الأبدية، أو قبول ما يفرض عليهم من محاولات للصلح ليس من ورائها إلا تعطيل الجهاد، والإبقاء على أراضيهم في أيدي البغي دون استعادة.

وإذا كان الفقهاء قد جعلوا الأصل في الجهاد أنه فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الآخرين، فإنهم ذكروا فرضيته على التعيين-أي يصير فرض عين-في بعض الحالات ومنها أن لا يتمكن من يقومون بالجهاد على الكفاية بتمام الدفاع عن دار الإسلام، وتأمين حياة المسلمين، فهنا يصير عينا على غيرهم الجهاد. يقول الكاساني (إن هجم العدو على بلد-مسلم-فهو فرض عين يفترض على كل واحد من آحاد المسلمين ممن هو قادر عليه لقوله تعالى ﴿**انفروا خفافا وثقالا**﴾ ولأن الوجوب على الكل مثل عموم النفير ثابت، لأن السقوط على الباقين بقيام البعض به، فإذا عم النفير لا يتحقق القيام به إلا بالكل فبقي فرضا على الكل عينا) [١].

وأيضا من حالات الجهاد فرض عين إذا التقى الزحفان، وتقابل الصفان-أي المسلم وعدوه-فيحرم على كل من حضر الانصراف وتعين عليه المقام، كذلك من الحالات إذا استنفر الإمام قوما للجهاد فإنه يلزمهم النفير العام [٢].

---

(١) انظر: بدائع الصنائع، مرجع سابق، ج٧، ص٩٨. انظر: ابن نجيم، البحر الرائق، مرجع سابق، ج٥، ص٧٨.

(٢) انظر في الحالات التي يكون فيها الجهاد فرضاً عينياً: المصادر الفقهية. وانظر مجملا لآراء الفقهاء في ذلك جمعها: عبدالعزيز صقر، مرجع سابق، ص١٤٧-١٥٠، وانظر أيضاً د.فتحي الدريني، مرجع سابق، ص٣٦٢.

وقد استنبط بعض المعاصرين-بحق-من هذه الحالات ضرورة وجوب استمرار حكم الجهاد فرضا عينيا لقيام علته أو تحقق مناطه "فمادام شر العدو الباغي قائما ومستطيرا فلا يجوز قطع استمرار هذه الفريضة شرعا، إذ الحكم يدور مع علته وجودا وعدما، وعقد المسلم قطع لاستمرار هذه الفريضة مع تحقق مناطها، وذلك إسقاط للحكم مع قيام علته، وهو محرم، فوجب استمرار الجهاد شرعا، حتى يستنفذ أغراضه، وتزول علته تنفيذا لحكم الله" (١).

والقضية الرابعة وهي الخاصة بالجهاد وأخلاقيات الحرب، وتكتسب أهميتها في التأكيد على أن الجهاد إذا أخذ شكل الالتحام العضوي بالأسلحة وهو في النهاية التزام بقيم حضارية، ويتفرع عن ذلك عدة أمور، فمن ناحية يفرض هذا الالتزام وجوده، أيا كان نوع السلاح الذي يستخدمه المسلمون، وإذا كان التطور المعاصر في إنتاج آلة الحرب وعتادها قد وسع من دائرة المهالك التي يمكن أن تتعرض لها المجتمعات الداخلة في الحروب، وإذا كان هذا بدوره يقتضي من المسلمين أن لايغيب عليهم هذا التطور في إعداد قواهم لتكون على نفس القدر من الفاعلية في مجابهة العدوان، ألا أن ذلك لا يبرر أن لا تكون للحرب أخلاقياتها وإن لم يرعاها أعداء المسلمين، أو أن يستفز المسلمون فيها فيقومون بأعمال لا خلاق فيها ولا قيم(٢).

---

(١) انظر: د. فتحي الدريني، مرجع سابق، ص٣٦٣.

(٢) انظر في أخلاقيات الحرب في الإسلام المصادر الفقهية. وانظر بصفة خاصة: عبدالعزيز صقر، مرجع سابق، مواضع متفرقة.

وانظر كذلك:

Brigadier S.K. Malik, The Quranic Concept of War, Pakistan: Wajidalis, 1979, pp. 46- 50, Muhammad Nazeer, op. cit., p.39-41.

المطلب الثاني

الهجرة وحدود الإقامة في البلاد غير المسلمة

وهذا النمط من الهجرة هو الشق الثاني لموقع الهجرة في أساليب تعامل المجتمع المسلم مع مصادر تهديد أمنه، أما الشق الأول فهو هجرة مواقع الفتن ومايدخل في حكمها من عقوبات تعزيرية توجب الهجرة، وأيا كانت وجهة الهجرة فإنه مقصود منها البعد عن مصادر الخوف والانتقال إلى حيث أمن العقيدة، والنفس، والعقل، والعرض، والمال.

وقد اختلفت رؤى الفقهاء واجتهاداتهم في وجوبية الهجرة من البلاد التي لا تستعلي فيها أحكام الشريعة الإسلامية، وهي ما يسمونها دار الكفر، والأمر في توضيح أبعاد ذلك يقتضي بيان ثلاثة أمور، أولها معنى الهجرة المرادة من ترك هذه البلاد، وثانيها درء التعارض الظاهري بين النصوص المنزلة في شرعيتها، وثالثها أقسام الهجرة الواجبة في هذا الشأن.

الأمر الأول: معنى الهجرة:

يذكر ابن حجر أن الهجرة وقعت في الإسلام على وجهين، الأول الانتقال من دار الخوف إلى دار الأمن كما في هجرة الحبشة، وابتداء الهجرة من مكة إلى المدينة، والثاني الهجرة من دار الكفر إلى دار الإيمان، وذلك بعد أن استقر بالمدينة، وهاجر إليه من أمكنه ذلك من المسلمين، وكانت الهجرة إذ ذاك تختص بالانتقال إلى المدينة إلى أن فتحت مكة، فانقطع الاختصاص، وبقي عموم الانتقال من دار الكفر إلى دار الإسلام لمن قدر عليه باقيا [1]. وقال ابن العربي "والهجرة هي الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام، وكانت فرضا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، واستمرت بعده لمن خاف على نفسه، والتي انقطعت أصلاً هي القصد إلى النبي صلى الله عليه وسلم حيث كان"[2]، أما الشوكاني فجعلها هجر الوطن، وأكثر ما يطلق على من رحل من البادية إلى القرية[3].

والواضح أن ارتباط الهجرة في الخبرة الإسلامية ببعض تطوراتها خاصة في عصر النبوة لا ينفي حقيقتها، وشرعيتها، مادامت هناك ديار لا تحكم بالإسلام، ولذلك قال ابن حجر "لو قدر أن لايبقى في الدنيا دار كفر، فإن الهجرة تنقطع لانقطاع موجبها"[4].

ويستطرد في موضع آخر "إن سببها-آي الهجرة-خوف الفتنة، والحكم يدور مع علته، فمقتضاه أن من قدر على عبادة الله في أي موضع لم تجب عليه الهجرة منه وإلا

---

(١) نقلاً عن صديق بن حسن القنوجي البخاري، مرجع سابق، ص٢١٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٢٢.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٢٣.

(٤) انظر ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٨، ج١٥، ص٨٢.

وجبت، ولذلك قال الماوردي إذا قدر على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلدية دار إسلام، فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها لما يترجى من دخول غيره في الإسلام" [1].

الأمر الثاني: درء التعارض الظاهري بين النصوص في شرعيتها:

ومثار هذا الأمر أن بعض الأحاديث الواردة في الهجرة يفهم من سياقها انقطاع الهجرة بانقضاء هجرة المسلمين إلى المدينة في العصر النبوي، ومن ذلك ما جاء في حديث "لا هجرة اليوم، كان المؤمنون يفر أحدهم بدينه إلى الله تعالى، وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم مخافة أن يفتن عليه، فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام، واليوم يعبد ربه حيث شاء، ولكن جهاد ونيه" [2]، وفي آخر "استقروا على سكناتكم، فقد انقطعت الهجرة، ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا" [3]، أما بعض الأحاديث الأخرى فيوحي ظاهرها بوجوب الهجرة، مثل حديث "لاتنقطع الهجرة ما قوتل الكفار"[4].

وقد حاول بعض الفقهاء درء هذا التعارض الظاهري بين الأحاديث، من نواح ثلاث، أولاها أن معنى "لا هجرة بعد الفتح"، وأن الهجرة إلى النبي صلى الله عليه وسلم في أول الإسلام كانت مطلوبة، ثم افترضت لما هاجر إلى المدينة إلى حضرته للقتال معه، وتعلم شرائع الدين، وقد أكد الله ذلك في عدة آيات حتى قطع الموالاة بين من هاجر ومن لم يهاجر، فقال تعالى ﴿**والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا**﴾[5]، فلما فتحت مكة ودخل الناس في الإسلام من جميع القبائل سقطت الهجرة الواجبة وبقي الاستحباب، والناحية الثانية أن معنى "لا هجرة بعد الفتح" أي من مكة إلى المدينة، أما قوله "لاتنقطع" أي من دار الكفر في حق من أسلم إلى دار الإسلام، والناحية الثالثة أن معنى "لا هجرة" أي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، حيث كان بنية عدم الرجوع إلى الوطن المهاجر منه إلا بإذن، وقوله "لاتنقطع أي هجرة من هاجر على غير هذا الوصف من الأعراب ونحوهم"[6].

ومنهج التوفيق هذا هو الذي دفع الصحابي ابن عمر إلى القول "انقطعت الهجرة بعد الفتح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا تنقطع الهجرة ما قوتل الكفار، أي ما

---

(١) انظر: المرجع السابق، ج١٥، ص٨١-٨٢، وانظر فيمن نقل عن الماوردي قوله، صديق بن حسن، مرجع سابق، ص٢٢١، النووي، الأربعون النووية، مرجع سابق، ص١٩.

(٢) انظر: ابن حجر، مرجع سابق، ج١٥، ٨١-٨٢.

(٣) انظر: القاسم أبوعبيد، مرجع سابق، ص٢٠٦.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٢٠٧، ابن حجر، مرجع سابق، ج١٥، ص٨٢.

(٥) الأنفال/ ٧٢.

(٦) انظر ما نقله ابن حجر عن البغوي في فتح الباري، مرجع سابق، ج١٥، ص٨٢.

دام في الدنيا دار كفر، فالهجرة واجبة منها على من أسلم وخشي أن يفتن عن دينه"[1].

الأمر الثالث: أقسام الهجرة الواجبة من البلاد التي لاتحكم بالإسلام:

تتوقف الهجرة من هذه البلاد إلى دار الإسلام على مدى حالة المقيم فيها، وقد ذكر العلماء لهذه الحالة أكثر من وجه واحد.

الوجه الأول أن لايكون ثمة حرجٍ عليه في الإقامة بين أظهر غير المسلم في هذه البلاد، وهو نوعان إما أن يكون مظهرا لدينه فيتبرأ منهم وماهم عليه، ويصرح لهم ببراءته منهم، أو أن يكون عندهم مستضعفاً، كما ورد في قوله تعالى ﴿**إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لايستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا**﴾[2]، فهنا لاغضاضة في عدم هجرته [3].

والوجه الثاني أن يقيم عندهم لأجل مال أو ولد أو بلاد وهو لايظهر دينه مع قدرته على الهجرة، ولا يعينهم على المسلمين بنفس، ولا مال، ولا لسان، ولا يواليهم بقلبه ولا لسانه، فهذا عاص بترك الهجرة، ظالم لنفسه [4]، لقوله تعالى ﴿**إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الآرض. قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها**﴾[5].

والوجه الثالث أن يكون مضطهداً في حريته الدينية والشخصية، وقادراً على الهجرة فهذا لا يجوز له إلا الهجرة "فكل مسلم يكون في مكان يفتن فيه عن دينه أو يكون ممنوعا من إقامته فيه كما يعتقد، يجب عليه أن يهاجر منه إلى حيث يكون حراً في تصرفه وإقامته دينه، وإلا كانت إقامته معصية يترتب عليها ما لا يحصل من المعاصي، وإلا جاز له الإقامة" [6].

والوجه الرابع أن تكون جماعة المسلمين أو دولتهم ضعيفة يخشى عليها من إغارة الأعداء، فهنا :يجب على المسلمين أينما كانوا، وحيثما حلوا أن يشدوا أزرها، حتى تقوى وتقوم بما يجب عليها، فإذا توقف ذلك على هجرة البعيد عنها إليها وجب عليه ذلك وجوبا قطعيا، لا هوادة فيه، وإلا كان راضيا بضعفها، ومعينا لأعداء الإسلام على

---

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) النساء/ ٩٨.

(٣) انظر: القحطاني، مرجع سابق، ص٢٧٦-٢٧٨.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٢٧٥.

(٥) النساء/ ٩٧. وقال ابن كثير "هذه الآية الكريمة عامة في كل من أقام بين ظهراني المشركين، وهو قادر على الهجرة، وليس متمكنا من إقامة الدين، فهو ظالم لنفسه مرتكب حراما بالإجماع. وبنص هذه الآية "انظر: تفسير القرآن، مرجع سابق، ج١، ص٥٤٢.

(٦) انظر: تفسير المنار للإمام محمد عبده/ مرجع سابق، ج٥، ص٣٥٧-٣٦٢.

إبطال دعوته وخفض كلمته" [1].

والوجه الخامس أن يكون في موضع لا مجال فيه لتلقي الدين والعلم، فهنا لايجوز لمن أسلم في مكان ليس فيه علم يعرفون أحكام الدين أن يقيم فيه، بل يجب أن يهاجر إلى حيث يتلقى الدين والعلم [2].

---

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) انظر: المرجع السابق. وانظر مزيدا من التفصيل في شرعية الهجرة: الشيباني، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٥-٢٥٦، صديق بن حسن، مرجع سابق، ص٢٢٢.

المطلب الثالث

تحقيق الفاعلية الانمائية للموارد المتاحة

هذه الوسيلة من أكبر الوسائل التي تبين مدى الارتباط بين الأبعاد السياسية والأبعاد الاقتصادية للأمن في المفهوم الإسلامي، فالإسلام لا يبني نظام الحياة على مايقطع مادتها أو يميت روحها في الإنسان، أو ما يجعل نصيبه منها آتيا بـذل العيش وضيقه. ذلك أن حياة لا مجال فيها للعيش الكريم، أو سد حاجات الإنسان الأساسية، أو استقرار الأرزاق هي حياة مضطربة غير مطمئنة بأصحابها، كما أن حياة قوامها الاعتماد على الآخرين في سد مثل هذه الحاجات هي حياة موقعة في أسر الاتباع وممارسة كافة الضغوط، وأخصها كما سبق ضغط التجويع، وحرب الغذاء، فضلاً على أن حياة كل هم الإنسان فيها أن يجد مادة معاشه اليومي فقط هي حياة لا يتوقع أن يوجد فيها من يعبأ بقضايا أمته ومصالحها، وقد اضطرته ظروف المعيشة أن يلهث وراء مصالحه الخاصة.

إن مثل هذه الحياة لايريدها الإسلام للإنسان، بل يريد له حياة فيها الإنماء المتجدد، والمتواصل، بكل مافي مادة نمى-أصل الإنماء اللغوي-من معاني الزيادة، والإكثار، والارتفاع على وجه الإصلاح وطلب الخير، والتزكية، والريع، والسمنى، والنجاة، وإحسان الخلافة على الشيء[1]، وحين يستبطن الإنماء هذه المعاني ينتفي معه العوز ومد الأيدي فضلا على خوف المجاعة أو انقطاع الأرزاق والثمرات، إلا بقدر الابتلاء الإيماني **﴿لنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين﴾**[2]، **﴿لتبلون في أموالكم وأنفسكم ولتسمعن، من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور﴾**[3]، فكأن الإنماء عطاء إلهي لا ينقطع باستكمال شرائط الإيمان، وحتى في حالة الابتلاء يكون خيراً، ففي الحديث "عجبا لأمر المسلم إن أمره كله له خير، وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر، فكان خيرا له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيرا له"[4]، ولذلك دلالاته.

فالإنماء بهذا المعنى سعي متواصل للبحث عن وسائل العيش الكريم مادام أن الله تعالى قد كفل وجود المعايش في الأرض منذ كتب التمكين لدينه في الأرض **﴿ولقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون﴾**[5]، **﴿والأرض**

---

(١) انظر مادة نمى في: ابن منظور، مرجع سابق، ص٤٥٥١-٤٥٥٣.

(٢) البقرة/ ١٥٥.

(٣) آل عمران/ ١٨٦.

(٤) انظر: النووي، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص٢٥.

(٥) الأعراف/ ١٠.

مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون﴾[1]. ومنذ جعلها الله ذلولا، وأمر الناس بالمشي في جنباتها، والأكل من رزقه ما بقيت الحياة على وجه البسيطة **﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور﴾**[2].

والإنماء أيضا عمران للحياة في كافة مناحيها **﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربي قريب مجيب﴾**[3]، والعمران لا يأتي إلا بتآلف المجتمع وتوزيع الأدوار وتكاملها فيه، مادامت الفطرة الاجتماعية مغروسة في الإنسان، وبموجبها لا يستطيع العيش بدون أخيه الإنسان أو بالتعبير الخلدوني مادامت مفضية إلى العمران، وبناءً على ذلك فإن العمران لاتصنعه إلا الأيدي التي تسعى إليه، ولذلك استحقت أن تكون وارثة فيها، كما جاء في الحديث "من أحيا أرضا ميتة فهي له"[4]، لا الأيدي التي تسعى إلى العمران وتريده وفق الهوى فتقلبه وينقلب بها إلى تخريب وإفساد **﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على مافي قلبه وهو ألد الخصام. وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لايحب الفساد﴾**[5].

كذلك فالإنماء واستدعاء بركات السماء والأرض وخيراتها ونعمها لا ينفصلان، وحين قضى الله أن تكون مسخرات بأمره **﴿ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الارض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة..﴾**[6]، **﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾**[7]، قضى أيضا أن يرد هذا التسخير إليه وحده عن بصيرة ودينونة بحق التسخير وحدوده **﴿سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين﴾**[8].

كما أن العيش حين يأتي على أسس الاستخلاف الإصلاحي وشرائطه **﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر و لله**

---

(1) الحجر/ ١٩.
(2) الملك/ ١٥.
(3) هود/ ٦١.
(4) انظر: الإمام مالك، الموطأ، صححه ورقمه وخرج أحاديثه محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة: دارالشعب، بدون، ص٤٦٣، محمد بن فرج المالكي، أقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم، حلب: دار الوعي، بدون، ص١٠٨.
(5) البقرة/ ٢٠٤-٢٠٥.
(6) لقمان/ ٢٠.
(7) الجاثية/ ١٣.
(8) الزخرف/١٣.

عاقبة الأمور﴾[1]، أنما يتخطى حدود الموازين البشرية الضيقة، لأن عطاء ا لله سبحانه لا ينفذ ولا ينقطع، إذ لا مدى له، خاصة وأنه مرتبط بعاملين لايعلم كنههما وقوانين حركتهما إلا هو وحده سبحانه، عامل البركة الذي وصفت به خيرات السموات والأرض في سورة الأعراف[2]، وعامل المضاعفة في الرزق **﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل ا لله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة وا لله يضاعف لمن يشاء وا لله واسع عليم﴾**[3].

ويبقى أن الإنماء مسؤولية وأمانة **﴿والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون﴾**[4]، وليس تعطيلا للطاقات، وإذا كان من سنن ا لله في الأرض وجود من تسقط عنهم المسؤولية، فإنه لا عذر للقادر على اتخاذ ألة الإنماء، إن بنفسه، أو بتوكيل من غيره، وفي الحديث "من كانت له فضل أرض فليزرعها، أو ليمنحها أخاه، فإن أبى فليمسك أرضه" [5]، وفي آخر "من كانت له أرض فليزرعها، فإن لم يزرعها فليزرعها أخاه" [6]، وليس الإنماء-أيضا-تواكلا يركن من خلاله العجزة إلى غيرهم ليسدوا خلتهم وعوزهم، وإنما هو توكل يأخذ أصحابه بأسباب الأعمال الصالحة ثم ليدعوا نتائجها إلى الارادة الإلهية **﴿ومن يتوكل على ا لله فهو حسبه إن ا لله بالغ أمره قد جعل ا لله لكل شيء قدرا﴾**[7]، وفي الحديث "لو أنكم تتوكلون على ا لله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدوا خماصا وتروح بطانا"[8]، وفوق ذلك، ليس الإنماء تبديدا للثروات أو الموارد وإنما هو صيانة لها وتكثير وزيادة، ومضاعفة، يشارك فيها الحاكم والمحكوم المسلمين معا[9].

ويدخل في مستلزمات الإنماء لكي تتحق فيه معانيه السابقة عدة أمور منها:-

١-العمل الصالح، وهو المنطق الحركي للعقيدة ودليل الإيناع بها ولها، والالتزام بضوابطها وقيمها، والدليل الحي على امتثال الأوامر الإلهية بالتمكين لدينه في الأرض، ولمثل هذا العمل مواصفات كثيرة، منها أن يكون مجاله مما لاشبهة للحرام فيه، أي أن

---

(١) الحج/ ٤١.
(٢) الآية ٩٦.
(٣) البقرة/ ٢٦١.
(٤) المومنون/ ٨.
(٥) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٠، ص١٩٦-١٩٧.
(٦) انظر المرجع السابق.
(٧) الطلاق/ ٣.
(٨) انظر: النووي، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص٥٢.
(٩) انظر: د.أميرة مشهور، تنمية المال في الاقتصاد الإسلامي، القاهرة: كتاب الأهرام الاقتصادي، الكتاب الثالث، مايو ١٩٨٨، ص٢٨.

يكون صالحا مصلحا ﴿**ومن أحسن قولا من دعا إلى ا لله وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين**﴾[1]، وفي الحديث "على كل مسلم صدقة. قيل أرأيت إن لم يجد؟ قال يعمل بيديه فينفع نفسه، ويتصدق قيل أرأيت إن لم يستطع؟ قال يعين ذا الحاجة الملهوف. قيل أرأيت إن لم يستطع؟ قال يأمر بالمعروف أو الخير. قيل أرأيت إن لم يفعل؟ قال يمسك عن الشر فإنها صدقة"[2]، ومنها أيضا أن يقام على إخلاص النية وإرادة وجه ا لله به ﴿**ألا لله الدين الخالص..**﴾[3]، وقد جاء في الحديث "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امريء ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه"[4]، ومنها كذلك أن يكون في الوسع والطاقة إذ ﴿**لا يكلف ا لله نفسا إلا وسعها**﴾[5]، وفي الحديث "إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا، وقاربوا، وأبشروا، واستعينوا بالغدوة و الروحة وشيء من الدلجة"[6]، ومن مواصفات العمل إضافة إلى ذلك أن يكون من همة النفس ونشاطها قدر الإمكان، وفي الحديث "ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي ا لله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده"[7]، وفي آخر "لئن يحتطب أحدكم حزمة على ظهره خير من أن يسأل أحدا فيعطيه، أو يمنعه" [8]، وأخيرا ينبغي أن لا يكون العمل مبنيا على الظلم أو محدثا له، ﴿**إنما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم**﴾[9]، وفي الحديث "من كانت له مظلمة لأخيه من عرضه أو شيء فليتحلله منه اليوم، قبل أن لايكون دينار ولادرهم، إن كان عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه"[10].

٢- الدعوة إلى استثمار الموارد المعطلة بما يعود بالنفع العام على المسلمين، ويحقق الملكية الخاصة لمن قام بالاستثمار، وقد عرف المسلمون أسلوبا فعالا لذلك يسمى بالإقطاع لإعمار الأرض، وهو نظام لا يرادف ما عرفته الخبرة الأوروبية في العصور الوسطى، أو ما عرفته الخبرات التاريخية لمناطق أخرى في بلاد العالم، خاصة المتخلفة،

---

(١) فصلت/ ٣٣.
(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج٧، ص٩٤.
(٣) الزمر/ ٣.
(٤) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٨، ج١، ص٢٨ ومابعدها.
(٥) البقرة/ ٢٨٦.
(٦) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، ج١، ص١٦٥-١٦٦، والمشادة المغالبة، والغدوة سير أول النهار، والروحة السير بعد الزوال، والدلجة سير الليل كله.
(٧) انظر: المرجع السابق، ج٩، ص١٥٣-١٥٤.
(٨) انظر: المرجع السابق.
(٩) الشورى/ ٤٢.
(١٠) انظر: ابن حجر، فتح الباري، مرجع سابق، طبعة ١٩٧٨، ج١٠، ص١٧٥.

لأنه يقوم على منح الإمام حق العمل في مصدر من مصادر الثروة الطبيعية لشخص من الأشخاص لإعماره وتحقيق النفع منه، وبموجب هذا العمل يكون له ملكيته أو اكتساب حق خاص به[١]. يقول الشافعي "إنما يقطع من الأرض ما لا يضر بالناس ومايستغني به، وينتفع به هو وغيره، ولا يكون ذلك إلى بما يحدثه هو فيه من ماله، فتكون منفعته بما استحدث من ماله من بناء أحدثه أو غرس أو زرع لم يكن لآدمي، وماء احتفره و لم يكن وصل إليه آدمي إلا باحتفاره، وقد اقطع رسول ا لله صلى ا لله عليه وسلم الدور والأرضين"[٢]. ويرد على ذلك بعض القيود، وأولها أنه ليس "للسلطان أن يعطي إنسانا مالا يحل للإنسان أن يأخذه من موات لا مالك له، أو حق لغيره يعرفه له، والسلطان لايحل له شيئا، ولا يحرمه، ولو أعطى السلطان أحدا شيئا لا يحل له لم يكن له أخذه"[٣]، وثانيها أن يسحب ما اقتطع من صاحبه إذا لم يعمره او تحجره-أي قام بعمل مايدل على حيازته لما كلف بإعماره، دون القيام بحقيقة ذلك-كأن يقيم سورا حوله ويتركه هملا[٤].

وثالثهما أن لايقطع لأحد مما فيه منفعة عامة ويشترك فيه المسلمون جميعا، كالملح الذي يكون في الجبال ينتابه الناس، والنبات فيما لا يملكه أحد، والماء فيما لا يملكه أحد، فهذا لا يصلح لأحد أن يقطعه أحدا بحال والناس فيه شرع [٥].

٣- الحث على أداء الزكاة، وهي أحد أركان الإسلام الخمسة الذي يستمد شرعية وجوبه من الأصول المنزلة مباشرة-قرآنا وسنة-وتشكل في الوقت ذاته أحد وجهي الإنفاق الواجب على المسلمين، المحدد نصابه، تبعا لأنواع الأموال ومقدارها، والثابت أداؤه في وقت معين من كل عام، وله مصارف سبعة هي الواردة في قوله تعالى ﴿**إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل ا لله فريضة من ا لله وا لله عليم حكيم**﴾[٦]، أما الوجه الآخر للإنفاق الواجب فهو الإنفاق للصالح العام وهو غير محدد، وغير ثابت وغير دائم، وينفق تطوعا، وهو المأمور به في قوله تعالى ﴿**ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن با لله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة**

---

(١) انظر: د.أميرة مشهور، مرجع سابق، ص٣٢، وانظر مزيدا من التفاصيل عن الإقطاع في النظام الإسلامي في المصادر الفقهية خاصة في بابي الاستزراع، وإحياء الموات.

(٢) انظر: الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج٤، ص٤٢.

(٣) انظر: المرجع السابق، ج٤، ص٤٦.

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) انظر: الشافعي، الأم، مرجع سابق، ج٤، ص٤٢.

(٦) التوبة/ ٦٠.

وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا...﴾[1].

٤- تشجيع التكافل الاجتماعي، بمعنى تربية عناصر الجسد السياسي على وحدة الشعور بأنهم في مجموعهم ينبغي أن يشكلوا قوة واحدة لايكتمل بناؤها ولا تتكاتف صفوفها إلا إذا أحس كل فرد فيها بأنه امتداد للآخر، وأنه مسؤول عنه بقدر ما آتاه الله من موقع للمسؤولية، التكافل بهذا المعنى حقيقة تسع ليس فقط تحقيق المطالب المعاشية للفئات المحرومة من الغذاء والكساء والسكن وما أشبهها، بل وتسع أيضا كافة الحقوق التي أولاها عنايته وحصن من خلالها دين الإنسان ونفسه وعقله، وعرضه، وماله[2].

والواقع أن التكافل الاجتماعي أيا كان نوعه مقصوده تعميق الأحساس بالمسؤولية المتبادلة في المجتمع المسلم، وتوثيق روابط العلاقات الداخلية فيه ابتداء بعلاقة الفرد بنفسه، ثم علاقته بأسرته، وعلاقته بجماعته المسلمة، وعلاقة الحاكم بالمحكوم، وعلاقة المسلم بغير المسلم، وانتهاء بعلاقة الجيل بالجيل اللاحق[3]، وسد بعض الثغرات الاجتماعية التي تفرضها سنة الابتلاء في بعض فئات المجتمع السياسي، وبسد هذه الثغرات ينزع المجتمع المسلم شعور بعض الفئات بالظلم، وحين يحدث ذلك لا تعلوا إلا قيم التعاون، والتراحم، والتواد، والتآلف، والتآزر، وغيرها من القيم التي يستنبطها وصف المجتمع المسلم بأنه خير أمة أخرجت للناس.

٥- تطهير المجتمع من الآفات التي تعوق الإنماء وتحجب إيناعه، ويأتي في مقدمتها التعامل بالربا وهو محرم شرعا لقوالـه تعالى**﴿أحل الله البيع وحرم الربا﴾**[4]، وفي الحديث "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم آكل الربا، وموكله وكاتبه، وشاهديه. وقال هم سواء" [5].

ومن الآفات أيضا الاكتناز في الأموال الذي يعد تعطيلا للموارد، وحرمانا للمسلمين من منافعها، ولذلك توعد الله المكتنزين بسوء العاقبة **﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم. يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم و جنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم**

---

(١) البقرة/ ١٧٧. وانظر عن دور الزكاة الإنمائي والتوزيعي في المجتمع المسلم، نعمت مشهور، "حول الدور الإنمائي والتوزيعي للزكاة، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الاقتصاد، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ص٢٢٢-٢٨٨.

(٢) انظر: د. مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام، القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٢، ص١٧٢-١٨٥.

(٣) انظر: سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، القاهرة: دار الشرق، ١٩٨٠، ص٦٦ ومابعدها.

(٤)البقرة/ ٢٧٥.

(٥) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١١، ص٢٦.

تكتزون﴾[1]، وفي الحديث "من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل من زاد فليعد به على من لا زاد له" قال أبوسعيد الخدري-رواي الحديث "فذكر من أصناف المال ماذكر حتى رأينا أنه لاحق لأحد منا في فضل" [2].

ومن الآفات كذلك الاحتكار الذي بفتح المجال لظهور بيئة الاستغلال، والتضييق على الناس في أسس معاشهم، وتشعب المجتمع إلى فئات لا يحكمها إلا الصراع والاستبداد، ولذلك جاء في الحديث "لايحتكر الا خاطيء"[3]، ثم هناك آفة الغش في المعاملات التي تنشيء مفاسد النفاق، وتزين الرديء في المجتمع، وفي الحديث "من حمل علينا السلاح فليس منا. ومن غشنا فليس منا"[4]، وفي آخر "من باع عيبا لم يبينه لم يزل في مقت الله. ولم تزل الملائكة تلعنه"[5].

وثمة آفة أخرى وهي الغضب، حيث أخذ الحقوق بالباطل، والاعتداء على الممتلكات بما لايجوز، وقد نهى الحديث النبوي عنه في قوله صلى الله عليه وسلم "من ظلم قيد شبر من الأرض طوقه من سبع أرضين"[6].

وهناك آفة البطالة التي يتحول المجتمع حال استحكامها إلى مجموعة من العاطلين، الذين قد يفتحون عليه أبواب أعمال غير شرعية لتعويض ضيق الفرصة في العمل الشرعي، وبقدر ماحث الإسلام على إعمار الأرض، وضاعف الثواب على ذلك في حديث "ما من مسلم يغرس غرسا إلا كان ما أكل منه له صدقة، وما سرق منه له صدقة، وما أكل السبع منه فهو له صدقة، وما أكلت الطير فهو له صدقة، ولا يرزؤه أحد-أي ينتقص منه، أو يأخذ منه-إلا كان له صدقة"[7]، بقدر ما حذر من تضييع الوقت فيما لا عمل فيه في حديث "نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس، الصحة، والفراغ"[8].

وتبقى آفة أكل الأموال بالباطل، المنهي عنها في قوله تعالى **﴿ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾**[9]، وفي حديث "من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه، ومن

---

(١) التوبة/ ٣٤-٣٥.

(٢) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١٢، ص٣٣.

(٣) قال النووي "والحكمة في تحريم الاحتكار دفعاً للضرر عن عامة الناس، كما أجمع العلماء على أنه لو كان عند إنسان طعام، واضطر الناس إليه، ولم يجدوا غيره أجبر على بيعه دفعا للضرر على الناس" انظر: المرجع السابق، ج١١، ص٤٣.

(٤) انظر: ابن حجر، مختصر الترهيب، مرجع سابق، ص١٥٥.

(٥) انظر: المرجع السابق.

(٦) انظر: صحيح مسلم، مرجع سابق، ج١١، ص٥٠.

(٧) انظر: المرجع السابق، ج١٠، ص٢١٣.

(٨) انظر: النووي، رياض الصالحين، مرجع سابق، ص٦٠.

(٩) البقرة/ ١٨٨.

أخذ أموال الناس يريد إتلافها أتلفه الله"[1].

وحاصل القول أن الإنماء لا تحققه إلا تربية قيمية تستحث همم أفراد المجتمع المسلم، لتبني نظاما اقتصاديا قوامه العزة والاكتفاء الذاتي، والتحرر من ضغوط العيش على الكفاف، والاستدانة، والاستجداء وإشهار سلاح الغذاء-تحت ضغط الحاجة- كلما أراد أعداء المسلمين.

---

(١) انظر: ابن حجر مختصر الترغيب، مرجع سابق، ص١٥٨.

المطلب الأخير

الحفاظ على الوعي الأمني

ليس ثمة مايفصل بين إنماء الوعي الأمني والحفاظ عليه، إلا أنه في حالة الإنماء تكون المهمة من قبيل غرس حقيقة الأمن وتعهدها في تربة طيبة-هي الإنسان-بكلمة طيبة-هي الوحي المنزل-أما في حالة الحفاظ عليه فإن التبعة تصير من قبيل السهر على الغرس لئلا تعدو عليه معاول الاقتلاع فيصير بلا وجود، وما من شك أن تغييب الوعي، أو إضعافه، أو تزييفه من داخل المجتمع المسلم هو المقدمة الطبيعية لقابلية ممارسة هذه الأدواء الثلاثة تجاهه من خارجه، ولن يعجز أعداؤه-والأمر كذلك-عن ابتداع الوسائل التي ينفذون منها إليه، لكن العائق الحقيقي أمامهم أن يجدوا فيه جسدا ممتنعا بعقيدته، وأصالته، ونظمه، وقيمه، وتراثه، لأن حصانة هذا الجسد، وطبيعة الوعي الذي يتحصن به بما يعنيه من معاني التعقل، والحفظ، والفهم، والكياسة، والفقه، وإصلاح الخلل[1]، أقدر على استئصال أية أدواء للوعي، وإن عتت هجماتها، أو تعددت جبهاتها، ولهذا دلالاته المتعددة.

فالوعي بهذا المعنى تساهم فيه الأمة جميعا بقوة وعمق المبدء الإيماني، والرسالة الحضارية، لتجاوز الاقتناع الذاتي به إلى مرحلة إحياء الإنسانية، والارتقاء بالإنسان أينما كان نحو الله سبحانه وتعالى، وربط عقله وقلبه وعمله حتى ليبدو الكيان الفردي والجماعي والجهاد السياسي والعلمي، ورجال العلم والقيادات السياسية وسائل لتحقيق هذه الغاية، وهم على خير ماداموا سائرين نحوها [2].

كذلك فإن الوعي لايقف عند حدود في إنمائه، فالعقل الذي لايتخبط في ظلمات الانفلات من الشرع، أو الاغترار بالقدرات الخلاقة التي أودعها الله فيه، والسمع الذي لايتصيد الأباطيل، أو ينتهي عند الإشاعات والمختلق من الأخبار، والبصر الذي لاتعميه سحب الافتراءات، والأكاذيب المزيفة للوعي، دون التثبت، والتحقيق، والتمحيص، كل ذلك يصير بعض وسائل اكتساب الوعي ﴿**...وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون**﴾[3]، على أن لايكون استعمالها إلا بما يكرس الوعي، ويحمل مسؤوليته ﴿**ولاتقف ماليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا**﴾[4].

---

(١) انظر مادة وعى في: ابن منظور، مرجع سابق، ص٤٨٧٦-٤٨٧٧.

(٢) انظر: د.محمد المبارك، نحو وعي إسلامي، مرجع سابق، ص٣٨.

(٣) النحل/ ٧٨.

(٤) الإسراء/ ٣٦.

والوعي أيضا قدرة إبداعية لاتقف عند حدود الاتباع أو التقليد الأعمى، بلا هضم لما يعرض خاصة إذا كان في أيهما تزييف للوعي، وما أكثر المواضع التي ذم فيها القرآن التقليد والمقلدون الذين يتبعون كل صيحة، أو رأي، أو فكرة، أو مبدأ، أوموضوع، أو شيء دون وعي بمضمون ذلك وبمدى إفادته، أو خطورته"، ﴿.... **ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل**﴾[1]، وبالمقابل ما أكثر الآيات التي دعا فيها القرآن إلى اتباع منهج الحق ﴿**اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون**﴾[2].

كما أن الوعي استقامة واعتدال بين جانبين أساسيين فيه، الوعي العقيدي المعرفي، والوعي الحركي اليومي، وكلما كان التطابق بين الجانبين كبيرا، كلما ارتفع مستوى الوعي، وارتفعت فعاليته في التعامل مع الجوانب السياسية المختلفة، وهذا ينفي عن الوعي مجيئه نتاجا مجتمعيا محضا رغم ارتباطه بواقع اجتماعي يجسده، بقدر ما يؤكد تأسيسه على الوحي المنزل، وبطبيعة تميزا واستقلالا فكريا وحركيا في آن واحد، ويربط بين سلامة الجانب العقيدي وضمان سلامة الحركة ورشدها، وقدرتها على الوصول إلى غاياتها [3].

لكن من جهة أخرى يحتاج الحفاظ على الوعي الأمني ضمن مايحتاج:-

١- بناء الإنسان المسلم بناء عقيديا، وروحيا، وفكريا، وسياسيا، واجتماعيا، واقتصاديا، إنه البناء الذي يعرف من خلاله من هو، وماذا يريد، وماذا يراد منه، ويجسد فيه روح التوحيد، ويمنع عنه استبداد نزعات التحلل و الصراع الداخلي، ويقضي فيه على أهواء الأثرة والتردد والتراجع في التعامل مع الحياة، ويفجر داخله طاقات الإبداع الحضاري التي تسلك به طريقا ينأى به عن هاوية القابلية للاستعمار، والاستجابة-تحت ضغط الضعف والفراغ-لدعوات الضلال والإفساد، وعند ذلك يكون البناء منشئا لجيل من التقاة الذين تعددت أوصافهم في قوله تعالى ﴿**التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين**﴾[4].

٢- التأكيد على مسؤولية الكلمة، لأن إنماء الوعي يفرض على القائمين به تبيين الفارق بين كلمتين إحداهما لصالح المجتمع المسلم، وهذه هي الكلمة الطيبة، والثانية محسوبة عليه وهذه هي الكلمة الخبيثة، وهما المعنيتان في قوله تعالى ﴿**ألم تر كيف**

---

(١) المائدة/ ٧٧.

(٢) الاعراف/ ٣.

(٣) انظر: سيف الدين عبدالفتاح، مرجع سابق، ص٦٩-٧٠.

(٤) التوبة/ ١١٣.

ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء﴾ وقوله تعالى ﴿ومثل كلمة خبيثة كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الأرض مالها من قرار﴾[1].

وعملية التمييز لازمة لكل فرد في المجتمع المسلم، سواء كانت مسموعة، إذ عندها يجب عليه ألا يتناهى إلى سمعه إلا إلى مافيه الخير، أو كانت الكلمة منطوقة، إذ عندها أيضا لايجب التفوه إلا بما يدخل في عداد كلمة التقوى ﴿وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها﴾[2]، أو كانت الكلمة منقولة، إذ عندها كذلك يجب أن تنقل مادامت في عداد التقوى بعد تثبت ﴿فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين﴾[3]، وبلا تحريف ﴿وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه﴾[4] أو كانت مقروءة.

٣- تصدي الإعلام المسلم لتزييف الوعي، وليس معنى ذلك قصر مهمته على العمل الدفاعي وقد سبق القول إن الاتصال كأحد مستلزمات الوظيفة الحضارية له وجهتان داخلية، وخارجية، وإغراقه في الدفاع داخليا قد يكون أحد مداخل الانصراف عنه والالتفات إلى غيره من نظم الإعلام الأخرى التي قد توقع المسلم في شرك كذبها وتضليلها، وهذا يتعارض مع اتساع الأهداف التي يلتزم بتحقيقها، في قول الحق والانتصار له، وكشف شبهات النفاق في الإعلام المضاد، وإخراج الشعارات والإشاعات الزائفة التي يتضمنها، ورصد التيارات الفكرية التي يعايشها المجتمع المسلم، وتقويمها وإظهار مافيها من حقائق وأباطيل، والتحذير مما قد تحمله من معان تتعارض وقيم الإسلام، ونقل الفكرة الإسلامية حاملة سمات الدعوة إلى الله. وأحد عوامل نجاح الإعلام الفعال أن يوظف كل أداة من أدواته بما يخدم أهدافه، وقد عرف المسلمون في صدر الإسلام من هذه الأدوات الخطب، والرسائل، والمناظرات، وتبادل الرسل والسفارات، فضلا على الاتصال الشخصي، والصحف، والوفود والبعثات، والمساجد، والأسواق والأندية[5]، أما العامل الثاني في نجاح الإعلام فهو بناء مادته على عدة ركائز تستوعب عصره وواقعه ومنها أن يكون ملتزما بتطبيق المنهج الإسلامي، والصدق، وتحري الحقيقة، وقوة الحجة، والحكمة في نشر الخبر، وفنية الأسلوب، ووضوح اللغة[6].

٤- وضع ضوابط وحدود للتواصل الحضاري، حيث الانفتاح على حضارات الآخرين لتبادل التأثير فيها و التأثر بها، وذلك تفرضه طبيعة الدعوة الإسلامية وهي

---

(١) إبراهيم/ ٢٤-٢٦.
(٢) الفتح/ ٢٦.
(٣) الحجرات/ ٦.
(٤) البقرة/ ٧٥.
(٥) انظر: د.عمار نجيب، مرجع سابق، ص٣٦-٣٧.
(٦) انظر: د محمد إبراهيم نصر، الإعلام وأثره في نشر القيم الإسلامية وحمايتها، المملكة السعودية: دار اللواء، ١٩٨٠، ص٣٧-٧٠.

تسعى بحاملي لوائها إلى الفيضان على الأمم والشعوب غير المسلمة، لتأخذ بها نحو التحرر من أسر استبداد الأفكار، والنظم، ومضادات القيم إلى حيث سعة الإسلام وعدله كقول ربعي بن عامر الصحابي "ا لله ابتعثنا، وا لله جاء بنا، لنخرج من شاء من عبادة العباد، إلى عبادة ا لله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام..."[1]، كما تفرضه طبيعة الجهاد كواجب لاتسقطه عاديات الأيام ومحن الأزمنة على المسلمين، وطبيعة سنة التدافع حين صراع الحق والباطل ﴿**فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض..**﴾[2].

فالإسلام لايوقف مفعول هذه العوامل جميعها، لقد انشرت حركة الفتوح في صدر الإسلام، دون تردد أو خشية من الاصطدام بتراث وحضارات الآخرين، بل كان أحد تحديات هذه الحركة التي واجهها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب بحنكة واقتدار سياسيين هو كيفية استيعاب هذه المؤثرات خاصة من حضارات الروم والفرس[3]، حتى كانت تصفيته جسديا وسيلة لإنهاء هذه الفاعلية التي لم يقدر لها الاستمرار إلا مع بداية عصر الملك بمجيء معاوية إلى السلطة.

---

(١) انظر: احمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، مرجع سابق، ج١، ص٢٤٢.

(٢) الرعد/ ١٧.

(٣) لم تكن حركة الفتوحات الإسلامية سعيا من أجل الثراء المادي، أو إشهاراً لسيف الإسلام في وجه الشعوب المستضعفة، أو إعلانا لعنصرية الدين في مواجهة عنصرية بعض النماذج التاريخية التي عاصرتها، إنما كانت انفتاحا متشعب المناحي.

فقد كانت انفتاحا قيميا على الأمم المستبعدة لإعلامها أن هناك منهجا مضادا للمنهج الذي يقهرها-هو منهج الإسلام-فيه حياتها، وكرامتها، وحريتها، وإنسانيتها الفطرية.

وكانت انفتاحا إقليميا يتخطى به الفعل الحضاري المسلم حدود الجزيرة العربية ليفيض على أقاليم ظلت تعاني حينا من الدهر من الهيمنة العنصرية، وهي تمد طرفها إلى أرض مجاورة بأعمال السلب، والتقتيل، وفرض نموذج الحاكم الاله السياسي.

وكانت انفتاحا حضاريا يخترق به العقل المسلم حجب ومكونات تراث الآخرين يفعل وينفعل به، يهضمه ويهذبه، ويأبى أن يتسلل منه إلى مجتمعه إلا كل مايفيد وكل مايعد حكمة نافعة، هو أحق بها من غيره.

وكانت أخيرا انفتاحا إنمائيا استطاع من خلاله الإنسان المسلم الفاتح أن يوظف العطاء الإلهي المادي الذي جاء في شكل الغنائم، أو الفيء أو الجزية، أو العشور، أو الخراج، أو ماشاكلها-لتحقيق الاستخلاف والعمران.

انظر معالجة لبعض هذه النواحي في: الشيخ محمد عبده، المسلمون والإسلام تحقيق طاهر الطناحي، القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٣ن ص١٢٠ ومابعدها، ص١٨٢ ومابعدها منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، مرجع سابق، ص١٢٩ ومابعدها.

وانظر أيضا:

Inamullah Khan, "Islam in the Contemporary World", in Charles Malik, op. cit., pp. 3-5, Paul n. Siegal, The Meek and The Millitant, London: Zed Boods Ltd, 1986, pp. 178-188, Ismail R. Al Faruqi and Lois Lamya Al Faruqi, op. cit., pp. 203-209.

لكن التواصل الحضاري الذي يقبله الإسلام، له حدوده وضوابطه التي تحفظ للأمة المسلمة استقلالها من حيث تنخرط في المشاركة في حركة العالم من حولها، فليس من التواصل في شيء، أن يفرض على هذه الأمة الانقياد إلى حضارة تعبد المادة [1]، دون اختيار حين أن حضارتها حضارة تنطلق من العقيدة معنى ومبنى وضوابط وقيم، وهي توازن بين حاجات النفس الإنسانية والمادية والمعنوية، وليس من التواصل في شيء أن يخترق جسد الأمة بالغزو الفكري، والإشاعات، والحرب النفسية والدعايات الهدامة، والاستشراق والتغريب، وكل مايطمس الهوية دون رد أو رفض لهذا الركام الفاسد، وليس من التواصل أيضا استبدال المفاهيم والمقاصد العامة التي يرتكز عليها الوجود الإنساني المسلم بمفاهيم ومقاصد أخرى ليس من ورائها إلا التضحية بالأصالة.

٥- التصدي لأنصار تزييف الوعي داخليا، وهؤلاء لايخرجون عن ثلاث فئات حددهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين"[2].

فتحريف الغلاة يصدر من "هؤلاء الذين يتشكلون في الأمة وضع بعيد عن التوازن والاعتدال، بسبب من ردود الفعل أو ضغوط المجتمع غيرالمسلم من حولهم، فيقرأون الإسلام من خلال أوضاعهم النفسية وظروفهم الحياتية، فينحرفون به عن وجهته الصحيحة، ويحملون عليه ما ليس منه، ولكل عصر غلاته وخوارجه"[3]، أما نحل أهل الباطل فيصدر من هؤلاء الذين يحاولون تطويع الإسلام لتصوراتهم المسبقة باسم الدين أما تأويل الجاهلين فأصحابه أكثر جرأة على الفتوى وإصدار الأحكام بدون امتلاك الآلة المطلوبة والمكنة اللازمة[4].

ومقتضى الحديث أن يتصدى لهؤلاء المزيفين للوعي أهل العلم المخلصين، بإزالة التحريف ومحو الانتحال الباطل، وطمس التأويل الفاسد، وهؤلاء لن يخلوا منهم أي جيل مسلم، لكن تبقى التبعة إذا لم يرعوا هؤلاء المزيفون، على القيادة الشرعية، والله بالسلطان أعظم مما يزع بالقرآن"[5].

---

(١) انظر الدراسة المهمة للدكتور محمد المبارك في:
Muhammad Al Mubark, The Domination of Western Culture Over Contemporary Thought, Unpublished Researsh.

(٢) انظر: علاءالدين علي المتقي، مرجع سابق، ج٧، ص١٧٦.

(٣) انظر: عمر عبيد حسنة، مرجع سابق، ص١٩.

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) وهذا قول عمر بن الخطاب. انظر: علاء الدين علي المتقي، مرجع سابق، ج٥، ص٧٥١.



خاتمة وتتمة

الأمن كمدخل للتنظير السياسي

التحليل السابق للأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام يؤكد أن الافتراضات التي انطلقت منها الدراسة تحمل مصادقية كبيرةن فمن ناحية لن تأتي العناصر الأربعة التي يستنبطها المفهوم-وهي المؤمن، والأمن، وأداة الأمن، والمأمن، وحالة الأمن-إلا تعبيرا عن الثراء الكبير في معانيه ودلالاته، التي تستقي من الأصول المنزلة مصدرها، وتجعل الإنسان-داخل المجتمع المسلم وخارجه-وجهتها-مسلما كان أو غير مسلم-وقد تتكامل معها المضمون اللغوي، والمضمون السياسي، والمضمون التاريخي كما تقدمه خبرة الواقع السياسي في صدر الإسلام. ثم إن الرؤية الواضحة لمفهوم الأمن من الناحية الأخرى لم تقم ركائزه الاربع على العقيدة، والخلافة، والأمة، والقوة لتكون-أي الركائز-مجرد مفاهيم أو أطر نظرية، أو تمثل نماذج غير قابلة للتعامل مع الواقع المعاش، بل غلفتها بأساليب حركية ونظمية متكاملة فيما بينها، وأبت أن يكون النظر الجزئي إلى أحداهما ليس إلا منطلقا تحليليا لا يفصل بينها وبين بقية الركائز، ولا يحجب تواجدها مجتمعة، وإلا أضحى هذا النظر قاصراً في مهمة الاقتراب من مفهوم الأمن عاجزاً عن الإحاطة بكافة ركائزه بشكل متوازن، كما أن الأمن-من ناحية ثالثة-يوثق جذور الصلة بين الجانب الداخلي والجانب الخارجي لوظيفة المجتمع المسلم الحضارية، مادام أن رابطهما العقيدي-ومن ثم القيمي-واحد، لا انشطار فيه، ولا تناقض، ومادام أن مقصدها النهائي ههو تحقيق الاستخلاف الإعماري في الأرض، والتمكين لدين الله فيها، وبلوغ الشهود الحضاري، وإذ تشكل القيم البيئة و الضابط والمنهج لهذه الوظيفة، فمعنى ذلك أن ما يربط الأمن بالقيم ينسحب على ما يربطه بالوظيفة الحضارية، أو بعبارة أخرى أن الأمن قد يصير حالة ملازمة لها، أو أثراً من آثارها، أو قراراً يجب اتخاذه للحفاظ على إيناع هذه الوظيفة من محاولات الإعاقة، أو التعطيل، أو سياسة تنفذ هذا القرار في أساليب حركية ونظمية، تتطابق والواقع المعاش. وقد أثبت الخبرة الإسلامية-من ناحية رابعة-أن الصياغة الفكرية والحركية للأمن حين يقدر لها أن تجد واقعا يتعانق معها، ويحتضنها تؤتي ثمارها يانعة في حفظ ضروريات الحياة الإنسانية-في الدين والنفس، والعقل، والعرض، والمال-كما أرادها الشارع الحكيم، وحين يقدر لهذه الصياغة أن توضع أمامها العراقيل لاتؤتي من الثمار شيئا وإلا كان لغير صالح المسلمين، والنماذج لذلك عديدة، وقد ضربت أمثلة قرآنية وتاريخية، وليس أصدق من عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة في الشهادة على ذلك.

وتأكيد مصادقية مقولات الدراسة على النحو السابق يفرض تساؤلا مهما وهو: هل يستطيع المفهوم الإسلامي للأمن في أبعاده السياسية أن يقدم مدخلاً جديداً يساهم في

بناء التنظير السياسي ويضيف إلى بعض المداخل التي سبق بالاجتهاد فيها بعض العلماء وبعض الباحثين؟.

لاشك أن التحليل السياسي لمفهوم الأمن بالشكل الذي تم عرضه على مدار الصفحات السابقة يقدم خطوطا عامة-وليست نهائية-تصلح للإجابة على هذا التساؤل، وإن ظلت رهن المتابعة والمراجعة والحوار.

وبداية يمكن القول أن مفهوم الأمن يصلح لأن يكون أحد المداخل المنهاجية في التنظير السياسي، ولهذا أهمية العلمية والعملية، وأن مايقدمه المفهوم في ميادين شتى لايجب فصله بحال عن عمليتين لازمتين له، إحداهما توفير بعض المستلزمات الفكرية والحركية التي تجعل منه حقيقة لها معنى ووجود، والثانية ازالة بعض المعوقات التي تأخذ نفس الطابع الفكري والحركي.

أما أهمية تأصيل مفهوم الأمن كمدخل للتنظير السياسي فتتبع على المستوى العلمي من طبيعة محنة العقل المسلم المعاصر، فلا شك أن أحدا من المسلمين لاينكر أن العقل المسلم في حاجة إلى مراجعة-أوعلى حد قول البعض في حاجة إلى إعادة التشكيل[1]- لرؤية قضاياه في أولويات منطقية حكيمة، وإعادة التشكيل لاترادف غسل المخ أو الاغتراب عن الأصالة قدر ما تعني بناء العقل السليم الواعي القادر أن يفهم عقيدته وتراث أمته ليفهم ذاته، وبيئته وموقعه من الشهود الحضاري على الأمم الأخرى، وقضية الأمن يجب أن تحتل مكانة في مقدمة أولويات القضايا التي يناقشها، ويضع الحلول المناسبة لها، لأسباب كثيرة أولها أن العقل المسلم يطالب دائما أن يكون مستوعِبا لعصره، لا مستوعَبا فيه بفقه الأصول المنزلة، وفقه الربط بين الأصول والواقع كما تتطلب عملية تنزيل الأحكام الشرعية، وهذه المهمة يجب أن يقيمها العقل المسلم على معنى أنها قضية فعل حضاري مملوء بعزة الإسلام، والثقة في صلاح يقدمه للإنسانية، لاعلى أنها قضية رد فعل يأسره في دائرة التلقي من الغيرة، أو دائرة الرد على مايقولون، دون بناء ذاتي يتجاوز هذه المرحلة الدفاعية. والسبب الثاني تفرضه ضرورة إيجاد التراكم المعرفي الإسلامي في كافة حقول المعرفة السياسية، وكسر الهيمنة الغربية، والتغريبية عليها، والثالث لأن كافة الصياغات النظرية الوضعية لمفهوم الأمن لاتزال تثبت قصورها المتكرر في ايجاد مخرج لما يمكن تسميته محنة الأمن للمجتمع الإنساني المعاصر، وللمجتمع المسلم بصفة خاصة. والرابع لأن في ذلك طريقا لإسلامية المعرفة في المجال السياسي، تمهيدا لمد الجسور نحو أسلمتها في كافة حقول المعرفة، وان بدا الطريق شائكا صعبا.

---

(١) انظر: عمادالدين خليل، حول إعادة تشكيل العقل المسلم، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة، العدد الرابع، رمضان ١٤٠٣هـ.

وعلى المستوى العملي تؤكد التطورات السياسية التي يمر بها المجتمع المسلم المعاصر أن أمنه كما سبق في محنة، أن تصور الصياغات الأمنية المعاصرة في كشف هذه المحنة مرده عدم القدرة على التلاؤم أو التوافق مع طبيعة تكوينه العقيدي الحضاري. فكانت النتيجة أن بعض أطرافه وقع فريسة الاحتلال العسكري، إن بعضها الآخر يئن من وطأة التخلف وأثر اتباع سياسات اضطر إليها قبولا وتنفيذا لرغم أنها قد تكون محسوبة عليه من المنظور الشرعي، أو بعبارة أدق رغم أنها قد تكون محظورة شرعا لحرمتها، وإن معظمها يقاسي من هجمة شرسة بكل أساليب الغزو الهدام، وإن تتخذ شكلا مسلحا، هذا بالاضافة إلى شيوع أنماط عدم الاستقرار الداخلي بفعل الانقلابات العسكرية، والاضطرابات العنيفة، والصدام بين فئات البلد الواحد، وانتهاك حقوق الإنسان، وما شاكل ذلك مما عمق محنة الأمن داخليا كما عمقها خارجيا.

وطبيعي أن تستتر وراء ذلك عوامل كثير، كعجز تيارات الصحوة التي يعيشها المجتمع المسلم عن التصدي لهذه المحنة والانشغال بقضايا فرعية، وانسياق العقل المسلم في كثير من مشاغله وراء الفكر الدفاعي وتغلغل اللادينية والدنيوية، وهيمنة القوى الكبرى على فعاليات حركة المجتمع الإنساني المعاصر، وفشل التنظيمات الدولية المعاصرة في كبح جماح منطق القوة على التعامل الدولي لصالح حماية الضعفاء من أطرافه، ثم عدم الرشد في استغلال المتاح من مصادر القوة اللازمة للدفاع عن الأمن، وتبديد الكثير منها فيما لا قيمة أمنية فيه، الأسباب كثيرة ولاشك، لكن كل ذلك لايقدح-في نظر الباحث-في اعتبار تقدم الأسباب الداخلية على ما عداها في إحداث محنة الأمن، وأصابع المسؤولية في هذه الأسباب تشير إلى أطراف العلاقة السياسية في المجتمع المسلم، والحكام، والعلماء، وعامة المسملين.

فالحكام هم الرعاة وهم الأثقل حملا، والأكثر نصيبا في تحمل المسؤولية بحكم موقعهم القيادي، وما يملكون من آلة التعامل مع قضية الأمن بسعة أكبر مما لدى غيرهم من العلماء والعامة، إن مسؤوليتهم واضحة في العمل على ربط الأمن بالسلطة والمنصب العام، لا بأصله العقيدي، واستنزاف قدرات الأمة في معارك خلافية كان للعنف الدموي موقع فيها، وسلب المحكومين أمنهم في كثير من الأحيان، والانسياق وراء الفكرة القومية للأمن، رغم ثبات قصورها والسماح للفكر اللاديني بالتغلغل بين المسلمين، والاستناد المظهري إلى الإسلام، وتغييب الوعي الأمني، والافتقار إلى الرؤية الواضحة لمفهوم الأمن، وتعطيل الجهاد.

والعلماء مسؤوليتهم لاتقبل التنصل في ترسيخ علل كتمان العلم في مواقف لاينبغي فيها الكتمان، خاصة في القضايا التي تمس أمن الأمة واستقرارها كالصلح مع أعدائها، وتعطيل الجهاد، وممالأة السلطة، والفردية في الدعوة، والتناقض في الفتوى، والانشغال

بالقضايا الجزئية والفرعية في الأحكام الشرعية، وقطع أواصر الحوار العلمي وأخلاقه، وفرض الوصاية الفكرية على الأمة، وعدم نقد الذات، والنكوص على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتشتيت الجهد في القضايا الخلافية.

أما العامة فرغم أنهم الطرف الأضعف في المسؤولية إلا أن ذلك لايمنع أنهم كرسوا محنة الأمن بارتضاء الظلم والاستبداد، وفقدان المبادرة في حل القضايا انتظارا لما يصنع أو يفرض من أعلى، وربط الوجود والمعاش بالجانب المادي في الحياة حتى صار الأمن لدى أغلبهم في هذا الجانب وحده، وتقطيع أواصر التراحم والتعاون والأخوة، والتشرذم والانقسام إلى جماعات تدعي كل واحدة منها أنها الصوت الحق للإسلام وما عداها باطل، ان لم تكفره، وقبول الوصاية الفكرية، وارتضاء الأمية الدينية، والتردي الأخلاقي.

تلك هي بعض الأسباب التي تزكي أهمية تقديم مدخل الأمن كأحد مداخل التنظير السياسي. وهنا ينتقل الحديث إلى النقطة المتعلقة بحقيقة مايقدمه هذا المدخل للتنظير السياسي. والواقع أن عطاءه الممتد يشمل نواحي المفاهيم السياسية، والمنهج في دراسة الظاهرة السياسية، والكشف عن الجانب السياسي للقواعد الشرعية العامة، ووظيفة الدولة والعلاقة السياسية، ونظرية القيم، ونظرية حقوق الإنسان.

ففي المفاهيم يقدم المفاهيم الأصيلة المرتبطة به و التي تحمل دلالات ومعاني لا قبل للرؤية الغربية في ادعاء السبق بها مثل الخلافة، الرعية، الراعي، الإجارة، الأمان، المستأمن، الذمي، المشرك، المسلم، السياسة الشرعية، الحرابة، الفتنة، الأمة، الغزوات، الحدود، التعزير، الجهاد، الإمامة، البغي، كما يقدم تأصيلا متميزا للمفاهيم التي يغلب عليها عمومية الاستخدام الفكر الإسلامي والفكر غير الإسلامي، مثل القوة، العقيدة، الأمن، حقوق الإنسان، وظيفة الدولة، الحضارة، المصلحة، المنفعة، التراث، العلماء، القيم، النموذج، التاريخ، الرق، الإنسان، الحكم، الإرهاب، وهو إذ يقدم هذا الثراء المفاهيمي بنوعيه إنما يؤسسه على مبادىء ضابطة لمعانيها ودلالاتها، منها إعادتها إلى الأصل العقيدي انتماء وعطاء والتزاما، وأصالة البناء الذي تتكامل فيه اللغة، والأصول المنزلة، والسياسة، والتجربة الإسلامية، وعدم الازدواج الذي قد يعني التناقض الظاهري، وربط الدلالات المادية بالدلالات القيمية، واعتبار الدنيا معبرا إلى الآخرة في النظر إلى حركة المجتمع الذي تعبر عنه هذه المفاهيم، وربط اللفظ بمعناه، وأولوية التعويل على المفاهيم الأصولية، ورد المفاهيم المغتصبة.

وفي المنهج يقدم بعض القواعد التي يمكن أن تكون لبنات عامة في بناء منهج دراسة الظاهرة السياسية خاصة الإسلامية، ومن بينها ربط التحليل الكلي بالتحليل الجزئي والعكس، والاهتمام بما قبل المنهج قبل بنائه أو استيراده، وربط الداخل بالخارج لمعرفة

مدى التأثير والتأثير المتبادل بينهما إذا كانت الظواهر المحللة تحتمل الوجهين، وأسلوب توظيف المنهج في عملية بناء النماذج القرآنية التاريخية، والمصادر اللازم الرجوع إليها في تحليل أية ظاهرة سياسية، واعتبار المنهج غير بعيد عن النتاج العقيدي، وليس نتاجا اجتماعيا محضا، وتعانق الظاهرة السياسية مع الظاهرة الدينية، دون فصل أو تناقض.

وفي الكشف عن الجانب السياسي للقواعد الشرعية العامة -مثل الضرورات تبيح المحظورات، والضرر يزال، والضرورة تقدر بقدرها، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح- يقدم كيفية ضبطها لحركة المجتمع المسلم داخليا وخارجيا وكيفية الجمع بين دلالاتها الشرعية ودلالاتها السياسية في إسقاطها على الواقع المعاش، وكيفية تمييزها عن بعض المباديء التي تعرفها التقاليد السياسية الغربية، مثل مبدأ الغاية تبرر الوسيلة.

وفي وظيفة الدولة يقدم الأمن كمدخل للتنظير السياسي حقيقة مفهومها الحضاري، وتكامل وجهتيها الداخلية والخارجية، واستفاء أركانها من الأصول المنزلة، واستنباطات فقهاء السياسة الشرعية، وبعض المفاهيم التي قد تطلق على الدولة أو نظام الحكم فيها مثل الخلافة، والملك، كما يقدم بعض الأساليب الحركية لإبطال محاولات إثناء الدولة عن وظائفها داخليا بالحدود والقصاص والتعزير، وخارجيا بأساليب التعامل السلمي، أو بالجهاد، ويقدم رفض التقيد بالحدود الجغرافية كحواجز مصطنعة تعرقل التواصل الاقليمي لدار الإسلام، فضلا على مايقدمه من عدم التضحية بالقيم في أداء الوظائف باسم الأمن.

وفي مجال العلاقة السياسية يقدم الأمن إعادة النظر في مفهومها، والنظر النقدي إلى ما يقدمه البعض عن مفهوم الرابطة الإيمانية كمفهوم بديل، وأقطاب هذه العلاقة- الحاكم-العلماء-الرعية-وخصائص وموقع الأقليات فيها، وحدود مشاركتها في تفاعل أقطابها، وأهمية الأمن كحالة أو ضرورة لا غنى عنها أو كضامن لأطرافها في حرية الحركة وأمنها.

وفي مجال نظرية القيم، يقدم منهج صياغتها، وأشكال علاقة الأمن بالقيم، إن كحالة لازمة لها، أو كأثر من آثارها، أو كقرار لإعادة إيناعها، أو كسياسة لتنفيذ هذا القرار، كما يقدم كيفية الربط بين نظرية القيم وسلم المصالح الشرعية، والنماذج التاريخية لأشكال هذا الربط.

وأخيرا فإن مدخل الأمن يقدم في نظرية حقوق الإنسان مصدرها المنزل لا الوضعي، وشمولها الإنسان بغض النظر عن دينه ولونه، وجنسه، وعلاقه، ومكانته الاجتماعية، وضمانات رعايتها والعقوبات الشرعية على انتهاكها حسب الجرم المرتكب، وربط الحق بالواجب لتحقيق التبادل في الالتزام بتحصيلها.

هذا بعض عطاء مدخل الأمن للتنظير السياسي، فماذا يحتاج إذاً كي يتبوأ مكانة بين المداخل المنهاجية الاجتهادية؟. واقع الحال يؤكد أنه يحتاج أمرين في غاية الأهمية، أولهما الاقتناع والإقناع بجدواه، والثاني توفير المناخ اللازم لنشر الوعي الأمني أثناء عملية الاقتناع والإقناع.

أما عن الاقتناع فمن الحكمة أن أهل الخبرة من حاملي لواء الدعوة من علماء المسلمين-أيا كان موقعهم-الذين لم يغب إخلاص العلم والعمل به، فإن وجدوا في الخطوط العامة لمدخل الأمن خللا قوموه، أو نقصا أكملوه، أو فسادا أصلحوه، ومفهوم العلماء هنا لايقتصر على تخصص معين، فالكل مدعو إلى المشاركة في التقييم، وعلى ضوء ملاحظاتهم تتم مراجعة بناء هذا المدخل لضمان السلامة و الاستقامة في تكوينه، لتبدأ مرحلة الإقناع به.

وهذه المرحلة-أي الاقناع-هي أصعب الخطوات ذلك أن الاقتناع كمرحلة أولى يخاطب نمطا من البشر هم-بحكم معرفتهم الإسلامية-أقدر على تفهم الدوافع من وراء الدعوة إلى بناء مداخل جديدة للتنظير السياسي، ولذلك فإن دائرتهم محدودة، أما دائرة الإقناع فهي أوسع في الجمهور المخاطب بها، وتوقع أن يقبلها بعضه وأن يرفضها بعضه الآخر، وأن لايبالي بها بعضه الثالث أمر منطقي.

وفيما يتعلق بتوفير المناخ اللازم لنشر الوعي الأمني أثناء عملية الاقتناع والإقناع، فذلك يعني توفير بعض المسهلات التي تجعل الوعي الأمني قضية أمة بأسرها، لتعرف مبادىء أمنها، ووجهاته، ومصادر تهديده، ووسائل التصدي لأخطاره.

وأول هذه المسهلات تغيير فهم القيادات لمفهوم الأمن ضمن تغيير فهمهم للسياسة الشرعية، وعلاقة الدين بهذه السياسة، أن هذه القيادات جربت صيغا مختلفة للأمن بعيدة عن المفهوم الإسلامي فلم تأتِ النتائج مستقيمة، وآن الأوان لتعود إلى الصيغة الأنسب للواقع الحضاري المسلم، وهي لن تكون إلا الصيغة الإسلامية، وهنا ينبغي عليها أن تمد جسورا للثقة بينها وبين علماء المسلمين القادرين على إبداع هذه الصياغة، قبل أن تبحث عنها أولا.

وثاني المسهلات إعادة النظر في الصياغة الأمنية التي تعمل من خلالها الأجهزة المعنية مباشرة بقضية الأمن داخل كثير من بلدان المسلمين، خاصة أجهزة الشرطة، والمخابرات، وماشاكلها، وهذا يستدعي بدوره تغيير المفهوم الأمني لهذه الأجهزة بما يوافق المفهوم الإسلامي، وتنشئة الكوادر و القيادات الأمنية العاملة في هذه الأجهزة على هذا المفهوم، وتطهيرها من كافة العناصر التي مارست الوظيفة الأمنية فكانت محصلتها غياب الأمن في كثير من بلاد المسلمين وكان ضحيتها إنسانية الإنسان داخلها.

والمسهل الثالث إنشاء مراكز علمية تكون مهمتها الأولى تجميع التراث الفكري لعلماء المسلمين الذين تعرضوا من قريب أو بعيد لمفهوم الأمن، وتقييمه ونشر الصالح منه، فضلا على تشجيع الأبحاث والدراسات العلمية عن المفهوم، ومعالجته من كافة زواياه وقضاياه.

والمسهل الرابع تقييم الإنجاز الحقيقي لكثير من المنظمات والهيئات العاملة في الساحة الإسلامية، والمنوط بها الاهتمام بشؤون المسلمين في كثير من بقاع الأرض كرابطة العالم الإسلامي، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، فمثل هذه المؤسسات لم تأت-رغم جهدها-بالمأمول والمتوقع منها حتى الآن، والمطلوب تقييم أدائها، وتطويره، وإزالة المعوقات من أمامه، والتنسيق فيما بينها والتعاون بدل الانشغال في الاختلافات والانقسامات المذهبية، والفوضى والعشوائية في الحركة.

أما المسهل الأخير فهو تشجيع روح البحث الجماعي لتغطية كافة مناحي مفهوم الأمن، ونشرح نتائج هذا البحث خاصة ما يتعلق منه بالحوار المقارن بينه وبين الصياغات لإثبات الوضعية والتميز، وهذه مهمة الباحثين المسلمين، وإن كان الإنصاف يقتضي تهيئة مناخ القبول لمثل هذا البحث الجماعي حتى لا يكون أصحابه عرضة للتهمة حيث لاتهمة.

لكن دون هذه المسهلات عقبات كثيرة، فلقد اعتاد المشتغلون بالبحث في قضايا المسلمين الفكرية و الحركية العمل وسط تحديات كثيرة. والدعوة إلى جعل الأمن أحد مداخل التنظير السياسي ليست بدعاً من ذلك.

فهناك عقبة التجهيل للتراث السياسي الذي يحمل لوائه بعض المتشككين و المشككين في قدرته على تقديم ما ينفع الواقع المعاصر، بعد أن جعلوا العلم هو التجربة، وان ما عداه انطباع ذاتي تجري عليه سمات القصور الإنساني، وحيث أن العلم عندهم كذلك فالوحي المنزل هو الأخر انطباع، الدعوة إلى أسلمة العلوم ما هي إلا وهم وسراب. [1]، وهذا لا يتناسب مع الحقيقة الموضوعية والمفاهيم العلمية التي يتداولون استخدامها، إذ لا يدركون حقيقة مفهوم العلم وموقعه من الوحي وموقع الوحي منه.

وهناك عقبة اللادينية التي يتنصر لها أيضا نفر لا هم لهم إلا التحذير من الحكم الديني وسيطرة رجال الدين عليه، وضرورة أخذ الدين بعيدا عن واقع المسلمين، وحصره في نظام العبادات، والالتزام الشخصي للإنسان، وإلا فإن البديل-بزعمهم- الرجوع إلى مزيد من التخلف، والوقوع في عصر قطع الأيدي والأرجل و الرقاب، وفات هؤلاء أن مفهوم الأمن مفهوم كلي، وهو أن فرض بعض العقوبات لا يرجم الناس بها جزافا،

---

(١) انظر: سيد ياسين، "وهم اسمه أسلمة العلوم"، الأهرام الاقتصادي عدد ١٩٩٠/١/٢٩.

وإنما يوجهها إلى من يستحقها، فيحفظ بذلك استقامة الحياة، من حيث يبتر العناصر المفسدة فيها.

وهناك عقبة الهوة التي لازالت تفصل بين كثير من علماء المسلمين وبين بعض القيادات الحاكمة والتي يساعد على توسيعها جو عدم الثقة المتبادل و التشكك في النوايا و المقاصد والاختلاف على أولويات القضايا، فضلا على توسط بطانة السوء بالإفساد بين الفريقين، وهناك كذلك عقبة المحنة التي تلقي بكاهلها على الواقع المسلم المعاصر، بكل أبعادها، والاختلاف حول توصيفها، وتوصيف أسبابها، وتوصيف العلاج لها، الأمر الذي يقلل من قيمة أي محاولة للاقتراب منها مالم تكن ضمن مشروع حضاري شامل.

وكذلك هناك عقبة جو الاحباط واليأس الذي يخيم على فكر كثير من الباحثين المسلمين بفعل ما ترسخ لديهم-بحكم الواقع المشاهد-من أن مآل أبحاثهم هو في النهاية إلى التكدس و التراكم بلا استفادة حقيقة، مما يحول دون تطبيق المبدأ الإسلامي القاضي بأن من لزوم العلم العمل به.

إن الدفع بهذه المعوقات ليس دعوة إلى تثبيط عزيمة البحث في المفاهيم الإسلامية أو إشاعة لروح اليأس من جدوى الإصلاح في الأمة، أو الإشعار بهزيمة الاجتهادات أمام ضغط الواقع وتحكماته بكل ما فيه، لكن الدفع بها هو لفت للأنظار إلى ضخامة المسؤولية، ومدى ما يكتنفها من صعوبات، وأخذ الأمر مأخذ الجد وإعداد العدة له بما يتناسب وقهر هذه الصعوبات. ومنذ متى كان السعي إلى استئصال داء التخلف الحضاري سهل المنال، أو رخيص الثمن، بل منذ متى كان الابتلاء بمثل هذه المحن موهن لعزيمة الإيمان في النفوس.

إن كل باحث مطالب بأن يوظف بحثه-أياً كان تخصصه واجتهاده فيه-ليقوي به ثغرا من ثغور أمته وأن يحرص على أن لا تؤتى أمته من قبله، وعندها سيصبح البحث العلمي آلة أساسية في رفع الوهن و العجز عنها، وإن استغرق ذلك زمنا طويلا، والمهم ألا يفقد الباحثون عدة الصبر والمصابرة والرباط حتى يأتي نصر الله وفلاحه، ﴿**يأيها الذين آمنو اصبروا وصابروا وربطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون**﴾(آل عمران/٢٠٠).

والله من وراء القصد

المراجع

اولاً المراجع العربية:

(١) المخطوطات:

(١) ابن نجيم الحنفي، السياسة الشرعية، مخطوط بدار الكتب الأزهرية، من ورقة ٢٢٩-٢٨٧، ٤٨٩ مجاميع، برقم ٢٣١٣٢.

(٢) أمين داده أفندي، السياسة الشرعية، مخطوط بدار الكتب الأزهرية، ٦٥٩ بخيت، برقم عام ٤٥٨٠٨.

(٣) محمد بن محمد الاسدي، كتاب التيسير والاعتبار والتحرير والاختبار، مخطوط بمكتبة رفاعة الطهطاوي برقم ٣١٩ تاريخ.

(٢) الكتب العربية والمترجمة:

(١) إبراهيم العدوي، التاريخ الإسلامي - آفاقه السياسية وأبعاده الحضارية، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٦.

(٢) ــــــــــــ، قوات العرب البحرية في البحر المتوسط، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٣.

(٣) إبراهيم درويش، الإدارة العامة في النظرية والتطبيق، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.

(٤) إبراهيم علي سالم، النفاق والمنافقون في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ودور اليهود، القاهرة، دار الشعب، ١٩٦٩.

(٥) إبراهيم علي شعوط، في رحاب الهجرة النبوية، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

(٦) إبراهيم محمد زين، السلطة في فكر المسلمين، الخرطوم، الدار السودانية للكتب، ١٩٨٣.

(٧) ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقيق صبحي الصالحي، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٣م.

(٨) ــــــــــــ، إغاثة اللهفان من مكائد الشيطان، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة، دار الجيل للطباعة، د.ت.

(٩) ــــــــــــ، الجواب الشافي لمن سأل عن الدواء الشافي، القاهرة، مكتبة المتنبي، د.ت.

(١٠) ابن القيم الجوزية، الروح، القاهرة، مكتبة المتنبي، د.ت.

(١١) __________، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٢هـ، ١٩٥٣م.

(١٢) __________، صفات المنافقين، القاهرة، المكتبة القيمة، ١٩٧٩م.

(١٣) أبو الأعلى المودودي، الحكومة الإسلامية، تعريب أحمد أدريس، القاهرة، دار المختار، ١٩٧٧م.

(١٤) __________، الخلافة والملك، تعريب أحمد أدريس، الكويت، دار القلم، ١٩٧٨م.

(١٥) __________، نحن والحضارة الغربية، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.

(١٦) أبو الحسن الندوي، الإسلام وأثره في الحضارة وفضله على الإنسانية، القاهرة، دار الصحوة، ١٩٨٦م.

(١٧) __________، الصراع بين الإيمان والمادية، الكويت، دار القلم، ١٣٩٠هـ.

(١٨) __________، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، الكويت، دار القلم، ١٩٧٧م.

(١٩) أبو الحسن بن هذيل، عين الآداب والسياسة وزين الحسب والرئاسة، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٩٦٩م.

(٢٠) أبو العز الحنفي، مختصر شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الإسكندرية، دار عمر بن الخطاب، د.ت.

(٢١) أبو المعالي الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق مصطفى حلمي، وفؤاد عبد المنعم، الإسكندرية، دار الدعوة، ١٩٧٩م.

(٢٢) أبو بكر الباقلاني، اعجاز القرآن، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٩٧٨م.

(٢٣) أبو بكر محمد الحسيني، كفاية الاخيار في حل غاية الاختصار، القاهرة، عيسى الحلبي، د.ت.

(٢٤) أبو بكر الطرطوشي، سراج الملوك، وبهامشه التبر المسبوك في نصيحة الملوك للغزالي، القاهرة، المطبعة الأزهرية المصرية، ١٩٠١م.

(٢٥) أبو حامد الغزالي، احياء علوم الدين ومعه كتاب المغني عن حمل الاسفار للعراقي، وبهامشه تعريف الاحياء للشيخ عبد القادر العيدروس، والاملاء عن اشكالات الاحياء للغزالي، وعوارف المعارف للهروري، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٩٣٩م.

(٢٦) ـــــــــــــ، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، القاهرة، مكتبة الجندي، د.ت.

(٢٨) أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، مكتبة الحلبي،ط١، ١٩٣٧م.

(٢٩) أبو محمد بن عبد الله بن حميد السالمي، العقد الثمين، القاهرة، دار الشعب، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

(٣٠) أحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة العربية،ط١٢، ١٩٧٨م.

(٣١) أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، بيروت، دار صادر، ١٣٧٩هـ.

(٣٢) أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الكبرى، بيروت، دار صادر، ط١، ١٣٥٤هـ.

(٣٣) أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري بصحيح البخاري، تحقيق وتعليق طه عبدالرؤف سعد وآخرين، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٨.

(٣٤) ـــــــــــــ، مختصر الترغيب والترهيب، الإسكندرية، دار الدعوة، د.ت.

(٣٥) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الإيمان، القاهرة، مكتبة الإيمان، ١٣٩٩هـ.

(٣٦) أحمد بن حنبل، المسند وبهامشه منتخب كنز العمال من سنن الأقوال والأفعال، وضعه محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

(٣٧) أحمد بن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم ومخالفة اصحاب الجحيم، القاهرة، دار الحديث، ١٩٨٣.

(٣٨) ـــــــــــــ، الحسبة ومسؤولية الحكومة الإسلامية، تحقيق صلاح عزام، القاهرة، دار الشعب، ١٩٧٦م.

(٣٩) ـــــــــــــ، الحسنة والسيئة، تحقيق محمد جميل غازي، القاهرة، مطبعة المدني، ١٩٧٢م.

(٤٠) ـــــــــــ، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور، القاهرة، دار الشعب، ١٩٧١م.

(٤١) ـــــــــــ، العبودية، القاهرة: المكتبة السلفية، ط٣، ١٣٩٨هـ.

(٤٢) ـــــــــــ، العقيدة الواسيطة، القاهرة، المكتبة السلفية، ١٣٩٤هـ.

(٤٣) أحمد حجازي، الخوارج الحروريون، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٠م.

(٤٤) أحمد راتب عرموس، الفتنة ووقعة الجمل، رواية سيف بن عمر الضبي الأسدي، بيروت، دار النفائس، ط٢، ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م.

(٤٥) احمد رشيد، نظرية الإدارة العامة، العملية الإدارية في الجهاز الإداري، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٦٩م.

(٤٦) ـــــــــــ، نظم الحكم والإدارة المحلية، القاهرة، دار المعارف، ط١، ١٩٧٧.

(٤٧) أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٩٦٢م.

(٤٨) أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٩٧١م.

(٤٩) أحمد عادل كمال، الطريق إلى المدائن، بيروت، دار النفائس، ١٩٨٦م.

(٥٠) أحمد عبد السلام، دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٥م.

(٥١) أحمد فتحي بهنسي، موقف الشريعة من نظرية الدفاع الاجتماعي، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ١٩٨٠.

(٥٢) ادوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة والسلطة والانشاء، ترجمة كمال أبو ديب، بيروت، مؤسسة الابحاث العربية، ١٩٨٢م.

(٥٣) إسحاق أحمد فرحان، التربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، عمان، دار الفرقان، ط٢، ١٩٨٣م.

(٥٤) إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٣٣.

(٥٥) ـــــــــــ، البداية والنهاية، بيروت: مكتبة المعارف، ط٣، ١٩٨٠.

(٥٦) ـــــــــــ، تفسير القرآن العظيم، القاهرة، المكتبة التوفيقية، ١٩٨١م.

(٥٧) ـــــــــــ، قصص الأنبياء، الأسكندرية: دار القادسية، د.ت.

(٥٨) ــــــــــــ، نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم، تحقيق الشيخ إسماعيل بن محمد الأنصاري، القاهرة: المكتبة القيمة، د.ت.

(٥٩) إسماعيل صبري مقلد، الاستراتيجية والسياسة الدولية، المفاهيم والحقائق الاساسية، بيروت، مؤسسة الابحاث العربية،ط٢، ١٩٨٥م.

(٦٠) ــــــــــــ، العلاقات السياسية الدولية، دراسة في الأصول والنظريات، الكويت، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٧٩م.

(٦١) أ.ل شاتليه، الغارة على العالم الإسلامي، ترجمة محب الدين الخطيب ومساعد اليافي القاهرة: المكتبة السلفية، ط٤، ١٣٩٨هـ.

(٦٢) أميرة مشهور، تنمية المال في الاقتصاد الإسلامي، القاهرة: كتاب الأهرام الاقتصادي، الكتاب الثالث، مايو ١٩٨٨.

(٦٣) أنور الجندي، أهداف التغريب في العالم الإسلامي،القاهرة، الإدارة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر، ١٩٨٧م.

(٦٤) باقر شريف القرشي، النظام السياسي في الإسلام، بيروت: دار التعارف، ١٩٧٨.

(٦٥) باول شمتز، الإسلام قوة الغد العالمية، ترجمة محمد شامة، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٧٤م.

(٦٦) بدر الدين بن جماعة، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية، ١٩٨٥م.

(٦٧) بدر الدين العينى، عمدة القارى، شرح صحيح البخاري، القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، د.ت.

(٦٨) توفيق محمد سبع، قيم حضارية فى القرآن الكريم، القاهرة: مجمع البحوث والشئون الإسلاميه، ١٩٧٢.

(٦٩) توفيق مرعي. و أحمد بلقيس، الميسر في علم النفس الاجتماعي، الأردن، دار الفرقان، ١٩٨٤م.

(٧٠) تومس ارنولد، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم وآخرون، القاهرة، دار النهضة المصرية، ط٢، ١٩٥٧م.

(٧١) جاد الحق علي جاد الحق، الفقه الإسلامي، مرونته وتطوره، القاهرة، الامانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر، ١٩٨٧م.

(٧٢) حاك لوب، العالم الثالث وتحديات البقاء، ترجمة أحمد فؤاد بلبع، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٠٤، أغسطس ١٩٨٦م.

(٧٣) جلال الدين السيوطي، الاشباه والنظائر، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٩٥٩م.

(٧٤) ___________، تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، المكتبة التجارية، ١٩٦٤م.

(٧٥) ___________، جمع الجوامع، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

(٧٦) جمال الدين عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، الكويت: مطبعة المدينة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٨م.

(٧٧) جمال الدين محفوظ، المدخل إلى العقيدة والاستراتيجية العسكرية الإسلامية، القاهرة: دار الاعتصام، ط٢، ١٩٧٦م.

(٧٨) جمال الدين محمود، الإسلام وقضية السلام والحرب، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ١٩٨٠.

(٧٩) الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين في الحديث، وفي ذيله تلخيص المستدرك للذهبي، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٨-١٩٧٨.

(٨٠) حامد ربيع، الإسلام والقوى الدولية، القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨١.

(٨١) ___________، سلوك المالك في تدبير الممالك، تحقيق وتعليق، القاهرة، دار الشعب، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

(٨٢) ___________، نظرية الأمن القومي العربي والتطور المعاصر للتعامل الدولي في منطقة الشرق الأوسط، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠م.

(٨٣) ___________، نظرية التحليل السياسي، المحاضرات التي ألقيت على طلبة كلية الاقتصاد، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠.

(٨٤) ___________، مقدمة في العلوم السلوكية، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٢.

(٨٥) حسن الترابي، الإيمان وأثره في حياة الإنسان، بيروت: منشورات العصر الحديث، ١٤٠٤-١٩٨٤.

(٨٦) ـــــــــــــ، تجديد الفكر الإسلامي، جدة، الدار السعودية للنشر، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

(٨٧) حسن الشرقاوي، التربية النفسية في المنهج الإسلامي، مكة، إدارة الصحافة والنشر، رابطة العالم الإسلامي، صفر ١٤٠٥هـ، نوفمبر ١٩٨٤م.

(٨٨) حسن صالح العناني، المسؤولية في الإسلام والتنمية الذاتية، المملكة العربية السعودية، مطبوعات الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، ١٩٨٠م.

(٨٩) حسن ضياء الدين عمر، وحي الله، مكة المكرمة، إدارة الصحافة برابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٤م.

(٩٠) حسنى محمود جاد الكريم، محاولة لإعادة بناء الذات المسلمة، القاهرة، دار الاعتصام، ١٩٨٤.

(٩١) حورية توفيق مجاهد، الاستعمار كظاهرة عالمية، القاهرة، عالم الكتب، ١٩٨٥م.

(٩٢) ـــــــــــــ، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٦.

(٩٣) ـــــــــــــ، نظام الحزب الواحد في إفريقيا بين النظرية والتطبيق، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦م.

(٩٤) حسين حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، القاهرة: مكتبة المتنبى، ١٩٨١.

(٩٥) خالص جلبي، ظاهرة المحنة، محاولة لدراسة سننية، الكويت، دار القلم، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

(٩٦) خميس البكري، رشدي فكار في حوار متواصل حول قضايا تراث المسلمين، القاهرة، مكتبة وهبه، ١٩٨٨م.

(٩٧) دانيل دينيت، الجزية في الإسلام، ترجمة فوزي فهيم جاد الله، بيروت، مؤسسة فرانكلين، ١٩٦٠م.

(٩٨) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد الكيلاني، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

(٩٩) الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٠.

(١٠٠) رضا صابر محمد دياب حسين، الخلافة ونظام الحكم في الدولة الإسلامية، القاهرة، دار الانصار، ١٩٨٠م.

(١٠١) رفاعي سرور، حكمة الدعوة، القاهرة: مكتبة وهبة، بدون.

(١٠٢) روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، أعداد وتقديم حسن حنفي، د.ت، ١٩٧٩.

(١٠٣) ________، الجهاد الأكبر، ترجمة حسين كوراني، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٨٧م.

(١٠٤) رؤوف شلبي، الدعوة الإسلامية، القاهرة، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر، ١٩٨٨م.

(١٠٥) ________، المجتمع العربي قبل الإسلام، دراسة في مرحلة التمهيد للدعوة الإسلامية، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ١٩٧٧م.

(١٠٦) زكريا البري، أصول الفقه الإسلامي، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٧م.

(١٠٧) زهير الاعرجي، الشخصية الإسلامية مؤسسة إعلامية، بيروت، دار التعارف، ١٩٨٢م.

(١٠٨) زين الدين بن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت، دار المعرفة، د.ت.

(١٠٩) سالم البهنساوي، سيد قطب بين العاطفة والموضوعية، الإسكندرية، دار الدعوة، ١٩٨٦م.

(١١٠) سعيد القحطان، الولاء والبراء، الرياض، دار طيبة، ١٤٠٢هـ،

(١١١) سعيد حوي، الإسلام، القاهرة، دار الاعتصام، د.ت.

(١١٢) سميح عاطف الزين، السياسة والسياسة الدولية، بيروت، دار الكتب، د.ت.

(١١٣) سمير محمد حسين، الاعلام والاتصال بالجماهير والرأي العام، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٨٤.

(١١٤) سيد سابق، فقه السنة، القاهرة: مكتبة المسلم، د.ت.

(١١٥) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠.

(١١٦) ______، في ظلال القرآن، القاهرة: دار الشروق، ط١١، ١٤٠٢هـ.

(١١٧) ______، مقومات التصور الإسلامي، القاهرة، دار الشروق، ط١، ١٩٨٦م.

(١١٨) ______، نحو مجتمع إسلامي، القاهرة، دار الشروق، ١٩٧٩م.

(١١٩) سيد عبد الحميد مرسي، النفس المطمئنة، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨٣م.

(١٢٠) سيد عبدالمجيد بكر، الأقليات المسلمة في أسيا واستراليا، مكة: إدارة الصحافة والنشر برابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٣.

(١٢١) سيد عبد المطلب غانم، المحليات، دراسة مقارنة في الإدارة والنظم المحلية، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨١م.

(١٢٢) شمس الدين السرخسي، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.

(١٢٣) شهاب الدين محمد بن احمد الابشيهى، المستطرف من كل فن مستظرف - وبهامشه ثمرات الأوراق فى المحاضرات لأبى بكر الحموى الحنفى، بيروت: دار الامم للطباعة، د.ت.

(١٢٤) الصادق المهدي، العقوبات الشرعية وموقعها من النظام الاجتماعي، الخرطوم، منشورات الأمة، د.ت.

(١٢٥) صدر الدين القبانجي، المذهب السياسي في الإسلام، بيروت، دار الاضواء، ١٩٨٥م.

(١٢٦) صلاح الدين دبوس، الخليفة توليته وعزله، الأسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، د.ت.

(١٢٧) صلاح الدين المنجد، النظم الدبلوماسية في الإسلام، بيروت: دار الكتاب، ١٩٨٣م.

(١٢٨) صلاح نصر، الحرب النفسية، معركة الكلمة والمعتقد، القاهرة، دار القاهرة للطباعة، ١٩٦٧م.

(١٢٩) صديق حسن القنوجى البخارى، العبرة مما جاء فى الغزو والجهاد والهجرة، تحقيق محمد السعيد زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.

(١٣٠) طه جابر فياض العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة،العدد التاسع، ١٤٠٥هـ.

(١٣١) ______، المسلمون والبديل الحضاري، الولايات المتحدة الأمريكية، انديانا، رابطة الشباب المسلم العربي، ١٩٨٨م.

(١٣٢) عادل حسين، نحو فكر عربي جديد، الناصرية والتنمية والديموقراطية، القـاهرة، بيروت، دار المستقبل العربي، ١٩٨٥م،

(١٣٣) عبـاس منصـور السكسـكي، البرهـان في عقـائد الأديـان، تحقيـق خليـل أحمـد إبراهيم، القاهرة، دار التراث العربي، ١٩٨٥م.

(١٣٤) عباس محمود العقاد، ذو النورين، القاهرة، دار العروبة، د.ت.

(١٣٥) عبـد الحميـد أبـو المكـارم، الادلـة المختلـف فيهـا واثرهـا في الفقـه الإسـلامي، القاهرة، دار المسلم، ١٩٨٣م.

(١٣٦) عبـد الحـي الكتـاني، نظـام الحكومـة النبويـة بالـتراتيب الإداريـة، بـيروت، دار الكتاب، د.ت.

(١٣٧) عبدالخالق النواوى، العلاقات الدولية والنظـم القضائيـة في الشريعة الإسـلامية، بيروت: دار الكتاب العربي،١٩٧٤م .

(١٣٨) عبد الرحمن بن الجوزي، تاريخ عمر بـن الخطـاب، تقديـم وتعليـق أسـامة عبـد الكريم الرفاعي، دمشق: دار إحياء علوم الدين للتأليف والطباعة، ١٣٩٤ هـ.

(١٣٩) ______________، تلبيس ابليس، القاهرة: مكتبة المتنبى، د.ت.

(١٤٠) ______________، الشفاء في مواعظ الملوك والخلفاء، تحقيق فؤاد عبدالمنعم ومحمد السيد الصفطاوي، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعـة، ١٩٧٨.

(١٤١) عبـد الرحمـن بـن خلـدون، تـاريخ ابـن خلـدون، بـيروت: مؤسسـة الأعلمـي، ١٣٩٩هـ.

(١٤٢) ______________، مقدمة ابن خلدون، بيروت، دار احياء التراث، د.ت.

(١٤٣) عبد الرحمن بن شهاب بن رجب، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، الإسكندرية، دار عمر بن الخطاب، د.ت

(١٤٤) ______________، ورثة الأنبياء، تحقيق أشـرف عبـد المقصـود، القـاهرة، مكتبة التراث، ١٤٠٧هـ.

(١٤٥) عبد الرحمن بن علي بن الديبع الشيباني، تيسير الوصول إلى جامع الأصـول مـن حديث الرسول صلى الله عليـه وسـلم، القـاهرة، مطبعـة الحلبي، ١٣٥٣هـ، ١٩٤٣م.

(١٤٦) عبدالرحمن عبدالخالق، الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة، الكويت: الدار السلفية، ١٣٩٥هـ.

(١٤٧) ___________، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، الكويت: مكتبة الصحوة، ١٩٨٥.

(١٤٨)عبد الرحمن الشيرازي، المنهج المسلوك في سياسة الملوك، تحقيق علي عبد الله الموسى، الأردن، مكتبة المنار، ١٩٨٧م.

(١٤٩) عبد العال سالم، الفكر الإسلامي بين العقل والوحي، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٢م.

(١٥٠) عبد العزيز بن باز، مجموعة فتاوي ومقالات، الرياض، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد، ١٩٨٧م.

(١٥١) عبد العزيز بن عبد الرحمن السعيد، الاجتهاد ورعاية المصلحة ودرء المفسدة في الشريعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٨٤م.

(١٥٢) عبد الغني عبد الخالق، حجية السنة، بيروت، دار القرآن الكريم، ١٩٨٦م.

(١٥٣) عبدالقادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١.

(١٥٤) ___________، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.

(١٥٥) عبدالقادر هاشم رمزي، الدراسات الإسلامية في ميزان الرؤية الإسلامية، الدوحة: دار الثقافة، ط١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(١٥٦) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة صبيح، د.ت.

(١٥٧) عبدالكريم زيدان، احكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، بيروت، موسسة الرسالة، بغداد، مكتبة القدس، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

(١٥٨) ___________، أصول الدعوة، الأسكندرية: دار عمر بن الخطاب، ١٩٧٦.

(١٥٩) ___________، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، بغداد، موسسة الرسالة، ومكتبة القدس، ١٩٧٦م.

(١٦٠) عبدالله بن أحمد قادرى، الإسلام وضرورات الحيـاة، جـدة: دار المجتمـع للنشـر والتوزيع، ط١، ١٩٨٦.

(١٦١) عبد الله بن الازرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقق علـي سـامي النشـار، العراق، وزارة الإعلام، ١٩٧٧م.

(١٦٢) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامه، المغنى، ويليه الشرح الكبير على متن المقنع لابي الفرج عبد الرحمن بن محمد بـن أحمـد بـن أحمـد بـن قدامـه، القاهرة، مكتبة المنار، ١٣٤٦هـ.

(١٦٣) عبد الله التليدي، أسباب هلاك الامم وسنة الله في القـوم المجرمـين والمنحرفـين، بيروت، دار البشائر، ١٩٨٦م.

(١٦٤) عبد الله عزام، الجهاد، آداب وأحكام، د.ت. ١٩٨٧م.

(١٦٥) عبد الله نجيب سالم، نحو كلمة سواء حوار كريـم، الكويـت، وزارة الاوقـاف، ١٩٨٥م.

(١٦٦) عبد اللطيف مشتهري، الإيمان والمؤمنون، القاهرة، دار الكتاب العربي، د.ت.

(١٦٧) عبد اللطيف محمد العبد، موقف الرسول صلى الله عليه وسلم من أهل العقـائد الآخرى، القاهرة، مطابع مدكور، ط١، ١٣٩٧، ١٩٧٧م.

(١٦٨) عبد المجيد النجار، العقل والسلوك في البنية الإسلامية، تونس، منشورات مطبعة الجنوب، ١٤٠٠هـ، ١٩٧٩م.

(١٦٩) عبدالمجيد النجار، في فقه التدين فهما وتنزيلا، القاهرة: رئاسة المحـاكم الشـرعية والشؤون الدينية بقطر، كتاب الأمة رقم٢٢، ١٤١٠هـ-١٩٨٩.

(١٧٠) عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيـق محمـد فهمـى السـرجاني، القـاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت.

(١٧١) عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية أو نظام الدولـة في الشـؤون الدسـتورية والخارجية والمالية، القاهرة، دار الانصار، ١٩٧٧م.

(١٧٢) عبدالوهاب خلاف، علم أصول الفقه، الكويت: دار القلم، ط١٠، ١٩٨٤.

(١٧٣) علاء الدين أبي بكر الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بـيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٢م.

(١٧٤) علاء الدين على المتقى بن حسام الهندي، كنز العمال، تحقيق الشيخ بكري حياتى والشيخ صفوت السقا، حلب: مكتبة التراث الإسلامي، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.

(١٧٥) علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، اسباب النزول وبهامشه الناسخ والمنسوخ لأبي القاسم هبة الله بن سلام، القاهرة، مكتبة المتنبي، دمشق، مكتبة سعد الدين، د.ت.

(١٧٦) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، المحلى، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، القاهرة: مكتبة دار التراث، د.ت.

(١٧٧) علي بن حبيب الماوردى، أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة: مطبعة الحلبي، ١٣٩٣-١٩٧٣.

(١٧٨) ____________، الاحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة: مطبعة الحلبي، ط٣، ١٩٧٣م.

(١٧٩) ____________، قوانين الوزارة، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم أحمد، محمد سليمان داود، الاسكندريه: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٨.

(١٨٠) علي حسب الله، اصول التشريع الإسلامي، القاهرة، دار المثقف العربي، ١٩٨٢م.

(١٨١) علي حسني الخربوطلي، الخلافة، بيروت، للطباعة، ١٩٦٩م.

(١٨٢) علي عبد المعطي، محمد جلال شرف، خصائص الفكر السياسي في الإسلام وأهم نظرياته، الإسكندرية، دار المعارف، ١٩٧٥م.

(١٨٣) عمادالدين خليل، حول اعادة تشكيل العقل المسلم، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة، العدد الرابع، رمضان ١٤٠٣هـ.

(١٨٤) ____________، دراسة في السيرة، المنصورة: دار الوفاء، د.ت.

(١٨٥) ____________، مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.

(١٨٦) عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التأويل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل، وبهامشه كتاب الانصاف لابن المنير، القاهرة، المطبعة البهية، ١٩٢٥م.

(١٨٧) عمر عبيد حسنة، نظرات في مسيرة العمل الإسلامي، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة، العدد الثامن، ١٤٠٥هـ.

(١٨٨) عمر عودة الخطيب، نظرات إسلامية في مشكلة التمييز العنصري، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩م.

(١٨٩) فاروق أحمد دسوقى، مفاهيم قرآنية، حقيقة الإنسان، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

(١٩٠) فاروق أحمد دسوقى، مقومات المجتمع المسلم، الاسكندريه، دار الدعوة، ١٩٨٣.

(١٩١) فاروق يوسف أحمد، القوة السياسية، القاهرة، مكتبة عين شمس، ١٩٨٥م.

(١٩٢) فرانسيس مورلابيه وجوزيف كولير، صناعة الجوع، خرافة الندرة، ترجمة أحمد حسان، الكويت، المجلس الوطني للثقافة، عالم المعرفة، العدد الثالث والستون، ١٩٨٣م.

(١٩٣) فيصل مولوي، الأسس الشرعية للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، بيروت: دار الرشاد الإسلامية، ١٩٨٧.

(١٩٤) القاسم أبوعبيده، الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة:مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨١.

(١٩٥) قدامه بن جعفر، السياسة من كتاب الخراج، تحقيق مصطفى الحياري، الأردن، الجامعة الاردنية، ١٩٨١م.

(١٩٦) القلعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، تحقيق إبراهيم يوسف، الأردن: مكتبة المنار، ١٩٨٥م.

(١٩٧) كمال التابعي، الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم والتنمية، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥م.

(١٩٨) كمال الدين بن الهمام، شرح فتح القدير، القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٣٨٩-١٩٧٠.

(١٩٩) كمال محمود المنوفي، أصول النظم السياسية المقارنة، الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٧.

(٢٠٠) ل. أ سيديو، تاريخ العرب العام، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٩٦٩م.

(٢٠١) مالك بن أنس، المدونة الكبرى، بيروت : دار صادر، د. ت.

(٢٠٢) ________، الموطأ، صححه محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة: دارالشعب، د.ت.

(٢٠٣) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩م.

(٢٠٤) ________، مشكلة الثقافة، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩م.

(٢٠٥) المبارك بن محمد بن الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر وبهامشه مفردات الراغب الأصفهاني، مصر، المطبعة الخيرية، ١٣١٨هـ.

(٢٠٦) محمد أبو زهرة، الوحدة الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٧٧م.

(٢٠٧) محمد أبو زهرة، نظرية الحرب فى الإسلام، القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٦١.

(٢٠٨) محمد البهى، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر - مشكلات الحكم والتوجيه، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢.

(٢٠٩) محمد السيد سليم، تحليل السياسة الخارجية، القاهرة: بروفيشنال للإعلام، ١٩٨٧م.

(٢١٠) محمد أمين الشهير بابن عابدين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الابصار، القاهرة، المطبعة الكبرى الاميرية، ١٣٢٤هـ.

(٢١١) محمد أنيس عبادة، عمر بن الخطاب والتشريع الإسلامي، القاهرة: المجلس الأعلى للشئوون الإسلامية، ١٩٦٦م.

(٢١٢) محمد الصادق عرجون، سنن الله في المجتمع من خلال القرآن، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.

(٢١٣) محمد الصادق عفيفي، الفكر الإسلامي، مبادؤه، مناهجه، قيمه، اخلاقياته، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٦م.

(٢١٤) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ط١، ١٩٧٨.

(٢١٥) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية، بيروت: دار الفكر للطباعة، ط١، ١٩٦٨.

(٢١٦) محمد المبارك، نحو وعي إسلامي جديد، القاهرة: دار الفكر، د.ت.

(٢١٧) ________، نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث، الإسكندرية:دار الدعوة، د.ت.

(٢١٨) محمد باقر الصدر، منابع القدوة في الدولة الإسلامية، بيروت، دار التعارف، ١٩٧٩م.

(٢١٩) ________، نظام العبادات في الإسلام، طهران: منظمة الإعلام الإسلامي، قسم العلاقات الدولية، ط١، ١٤٠٤هـ.

(٢٢٠) محمد بلتاجى، منهج عمر بن الخطاب في التشريع، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٠.

(٢٢١) محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٥٣- ١٩٣٤م.

(٢٢٢) محمد بن أحمد الصالح، التكافل الاجتماعي في الشريعة الإسلامية، الرياض: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٥م.

(٢٢٣) محمد بن الحسن الشيباني، السير الكبير بشرح السرخسي، تحقيق وتعليق الشيخ محمد أبو زهرة، مصطفى زيد، القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٨.

(٢٢٤) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبوالفضل، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٦٧.

(٢٢٥) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، حققه محمود محمد شاكر وأحمد محمد شاكر، القاهرة: دار المعارف، د.ت.

(٢٢٦) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، القاهرة: دار التحرير، ١٣٣٨هـ.

(٢٢٧) محمد بن سعيد بن رسلان، فضل العلم وآداب طلبه وطرق تحصيله وجمعه، القاهرة، دار العلوم الإسلامية، ١٩٨٧م.

(٢٢٨) محمد بن عبد الرحمن الخطاب، مواهب الجليل. وبهامشه التاج والإكليل لمختصر خليل للمواق، طرابلس: مكتبة النجاح، د.ت.

(٢٢٩) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، القاهرة: مكتبة الحلبي، ١٩٧٦.

(٢٣٠) محمد بن عبد الوهاب، كشف الشبهات والرسالة المفيدة، الرياض، الرئاسة العامة لإدارات البحوث، ١٩٨٨م.

(٢٣١) محمد بن علي الشوكاني، طلب العلم وطبقات المتعلمين، القاهرة: دار الأرقم، د.ت.

(٢٣٢)____________، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، القاهرة، مكتبة المسلم، د.ت.

(٢٣٣) محمد بن مفلح، الفروع وبهامشه تصحيح الفروع للمرداوي، مراجعة سليمان المرداوي، القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٧م.

(٢٣٤) محمد تقي المدرسي، المجتمع الإسلامي: مشكلاته وأهدافه، بيروت: دار البداية للنشر والإعلام، ١٩٨٢.

(٢٣٥) محمد حسين هيكل، عثمان بن عفان، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٩م.

(٢٣٦) محمد حميد الله، الوثائق السياسية للعصر النبوي والخلافة الراشدة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ١٩٥٦م.

(٢٣٧) محمد جميل غازي، الصوفية، القاهرة، المركز الإسلامي العام لدعاة التوحيد والسنة، ١٩٨٠م.

(٢٣٨) محمد جواد مغنية، شرائع الإسلام في الفقه الإسلامي الجعفري، بيروت، مكتبة الحياة، ١٩٧٨م.

(٢٣٩) محمد حسن بريغش، ظاهرة الردة في المجتمع الإسلامي الأول، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٤.

(٢٤٠) محمد حسنين مخلوف، القول المبين في حكم المعاملة بين الأجانب والمسلمين، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م.

(٢٤١) محمد حسين الذهبي، أثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، القاهرة: دار الاعتصام، ط١، ١٩٧٨.

(٢٤٢) محمد حسين فضل الله، أسلوب الدعوة في القرآن، بيروت، دار الزهراء للطباعة، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

(٢٤٣) ____________، الإسلام ومنطق القوة، بيروت: دار التعارف، ١٩٨٧.

(٢٤٤) محمد رشيد رضا، تفسير القرآن للشيخ محمد عبده، القاهرة، دار المنار، ١٣٥٠هـ.

(٢٤٥) ــــــــــــــــ، الوحي المحمدي، القاهرة، مطبعة نهضة مصر،ط٦، ١٩٥٦م.

(٢٤٦) محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٧٧.

(٢٤٧) ــــــــــــــــ، على طريق العودة إلى الإسلام، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٢م.

(٢٤٨) ــــــــــــــــ، من أسرار المنهج الرباني، بيروت: مؤسسة الرسالة،١٤٠٤-١٩٨٤.

(٢٤٩) ــــــــــــــــ، منهج الحضارة الانسانية في القرآن، دمشق: دار الفكر، ط١، ١٩٨٢.

(٢٥٠) ــــــــــــــــ، منهج تربوي فريد في القرآن، بيروت: مؤسسة الرسالة، دمشق: مكتبة الفارابى، ١٩٨٣.

(٢٥١) محمد سليم العوا، الأقباط والإسلام، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٧م.

(٢٥٢) ــــــــــــــــ، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩م.

(٢٥٣) محمد شمس الحق العظيم أبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، بشرح ابن قيم الجوزية، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، ١٩٦٨م.

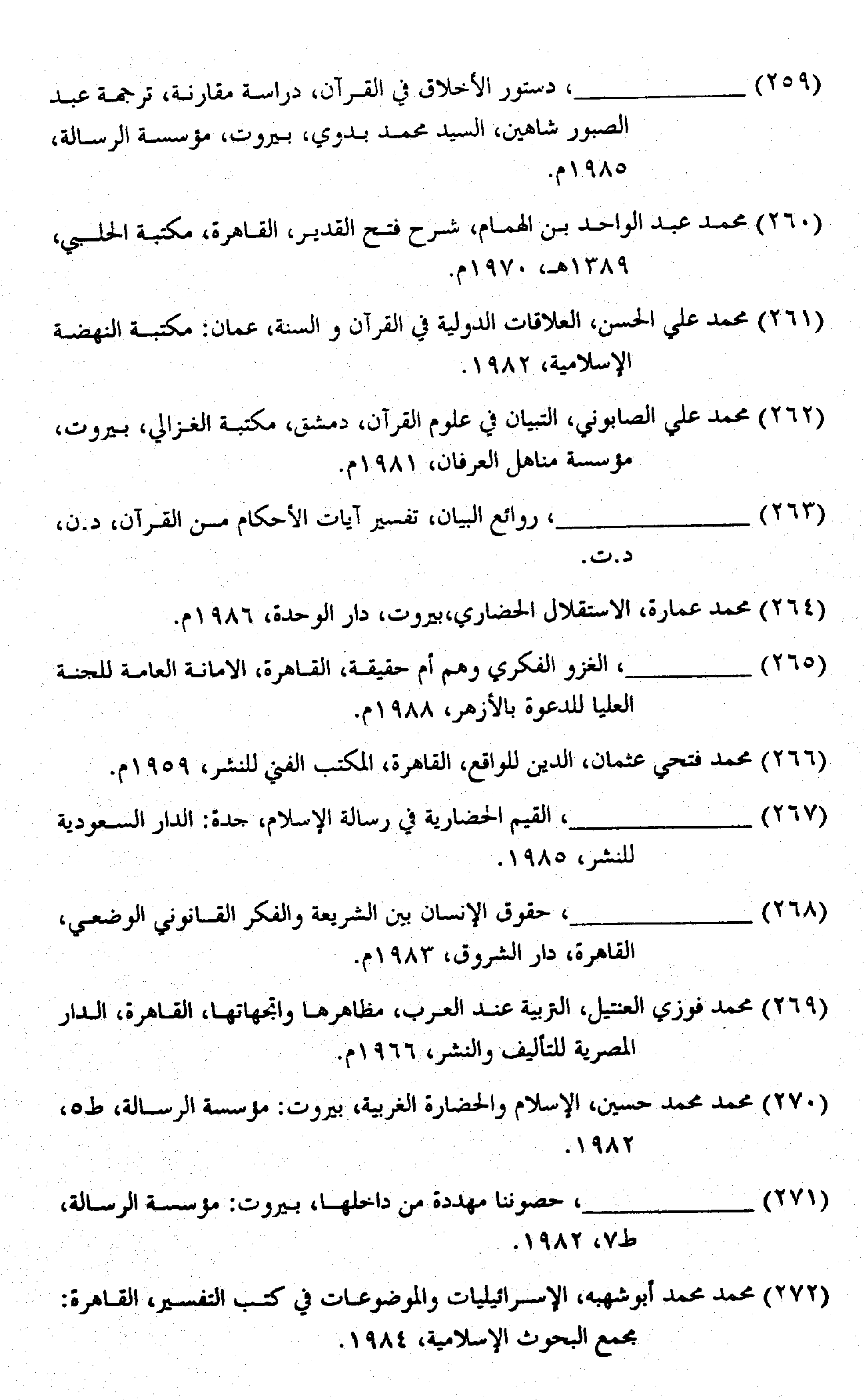
(٢٥٤) محمد طه بدوي، النظرية السياسية: النظرية العامة للمعرفة السياسية، القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٨٩.

(٢٥٥) محمد عبد القادر أبو فارس، القاضي أبو يعلى الفراء وكتابه الأحكام السلطانية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م.

(٢٥٦) محمد عبد المنعم القيعي، عقيدة المسلمين والعقائد الباطلة، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

(٢٥٧) محمد عبدا لله السمان، محنة الاقليات المسلمة في العالم، القاهرة: الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية، ١٩٨٧.

(٢٥٨)محمد عبد ا لله دراز، المسؤولية في الإسلام، القاهرة، المكتب الفني للنشر، ١٩٦٠م.



(٢٥٩) ـــــــــــــ، دستور الأخلاق في القرآن، دراسة مقارنة، ترجمة عبد الصبور شاهين، السيد محمد بدوي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.

(٢٦٠) محمد عبد الواحد بن الهمام، شرح فتح القدير، القاهرة، مكتبة الحلبي، ١٣٨٩هـ، ١٩٧٠م.

(٢٦١) محمد علي الحسن، العلاقات الدولية في القرآن و السنة، عمان: مكتبة النهضة الإسلامية، ١٩٨٢.

(٢٦٢) محمد علي الصابوني، التبيان في علوم القرآن، دمشق، مكتبة الغزالي، بيروت، مؤسسة مناهل العرفان، ١٩٨١م.

(٢٦٣) ـــــــــــــ، روائع البيان، تفسير آيات الأحكام من القرآن، د.ن، د.ت.

(٢٦٤) محمد عمارة، الاستقلال الحضاري،بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٦م.

(٢٦٥) ـــــــــــــ، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، القاهرة، الامانة العامة للجنة العليا للدعوة بالأزهر، ١٩٨٨م.

(٢٦٦) محمد فتحي عثمان، الدين للواقع، القاهرة، المكتب الفني للنشر، ١٩٥٩م.

(٢٦٧) ـــــــــــــ، القيم الحضارية في رسالة الإسلام، جدة: الدار السعودية للنشر، ١٩٨٥.

(٢٦٨) ـــــــــــــ، حقوق الإنسان بين الشريعة والفكر القانوني الوضعي، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٣م.

(٢٦٩) محمد فوزي العنتيل، التربية عند العرب، مظاهرها واتجاهاتها، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٦م.

(٢٧٠) محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٥، ١٩٨٢.

(٢٧١) ـــــــــــــ، حصوننا مهددة من داخلها، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٧، ١٩٨٢.

(٢٧٢) محمد محمد أبوشهبه، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٨٤.

(٢٧٣) محمد مصطفى شلبي، الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨١م.

(٢٧٤) ________،تعليل الأحكام، عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد، بيروت: دار النهضة العربية، ط٢، ١٩٨١.

(٢٧٥) محمد ناصر، اختاروا احدى السبيلين الدينية أو اللادينية، السعودية، الدار السعودية للنشر، ط٥، ١٩٨٥م.

(٢٧٦) محمد نعيم ياسين، الإيمان: أركانه، حقيقته، نواقضه، الإسكندرية، دار الدعوة، د.ت.

(٢٧٧) محمديوسف الكاندهلوي، حياة الصحابة، القاهرة، مكتبة الدعوة، ١٣٩٩هـ.

(٢٧٨) محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، القاهرة: معهد الدراسات العربية، ١٩٦٢.

(٢٧٩) محمود خيري عيسى، بطرس غالي، المدخل في علم السياسة، القاهرة: مكـ. الانجلو المصرية، ١٩٧٤.

(٢٨٠) محمود محمد شاكر، أباطيل وأسمار، القاهرة: مطبعة المدني، ط٢، ١٩٧٢.

(٢٨١) محمود مطلوب، أبو يوسف حياته وأثاره وآراؤه الفقهية، بغداد، مطبعة السلام، ١٩٧٢م.

(٢٨٢) مختار عبد العليم، الإسلام ونهضة تشريعية، القاهرة، دار الثقافة العربية، ١٩٦٤م.

(٢٨٣) مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٧٨.

(٢٨٤) ________، اشتراكية الإسلام، القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٢.

(٢٨٥) مصطفى العوجي، الأمن الاجتماعي، بيروت، مؤسسة نوفل، ١٩٨٣م.

(٢٨٦) مصطفى بن محمد الورداني، النهي عن الاستعانة والاستنصار في أمور المسلمين، بأهل الذمة والكفار، تحقيق طه جابر العلواني، الرياض، شركة العبيكان للطباعة والنشر، د.ت.

(٢٨٧) مصطفى حلمي،الإسلام والمذاهب الفلسفية،الإسكندرية، دار الدعوة ١٩٨٥م.

(٢٨٨) ــــــــــــ، الخوارج والأصول التاريخية لمسألة تكفير المسلم، القاهرة، دار الأنصار، ١٩٧٧م.

(٢٨٩) مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفى، القاهرة: دار الفكر العربي، ط٢، ١٩٦٤.

(٢٩٠) مصطفى كمال وصفي، مصنفة النظم الإسلامية، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧.

(٢٩١) ــــــــــــ، نظام الحكم فى الإسلام، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧.

(٢٩٢) مصطفى محمد حسنين، السياسة الجنائية في التشريع الإسلامي، المملكة العربية السعودية: وزارة التعليم العالي - جامعة الإمام محمد بن سعود: إدارة الثقافة والنشر، ١٩٨٤.

(٢٩٣) مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٣.

(٢٩٤) ــــــــــــ، أهداف التربية الإسلامية وغايتها، الرياض: مطبعة القصيم، ط١، ١٩٨٦.

(٢٩٥) ملحم قربان، المنهجية والسياسة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣م.

(٢٩٦) ــــــــــــ، قضايا الفكر السياسي: القوة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٣م.

(٢٩٧) مناع القطان، التشريع والفقه في الإسلام تاريخاً ومنهجاً، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٨٢م.

(٢٩٨) ــــــــــــوجوب تحكيم الشريعة الإسلامية، المملكة السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٥م.

(٢٩٩) نبيل صبحي الطويل، الحرمان والتخلف في ديار المسلمين، قطر، رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة، العدد السابع، ١٤٠٤هـ.

(٣٠٠) تقولومكيافيللي، الأمير، تعريف خيري حماد، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، د.ت.

(٣٠١) همام عبدالرحيم سعيد، الفكر المنهجي عند المحدثين، قطر: رئاسة المحاكم الشرعية، كتاب الأمة، العدد ١٦، المحرم، ١٤٠٨هـ.

(٣٠٢) وحيد الدين خان، قضية البعث الإسلامي: المنهج والشروط، ترجمة محسن عثمان، القاهرة، دار الصحوة، ١٩٨٢م.

(٣٠٣) وهبة الزحيلي، العلاقات الدولية في الإسلام، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨١.

(٣٠٤) ـــــــــــــ، نظرية الضرورة الشرعية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢م.

(٣٠٥) يحيى بن شرف النووي، الأربعون النووية وشرحها، القاهرة، المطبعة السلفية، ط٢، ١٣٩٥هـ.

(٣٠٦) ـــــــــــــ، رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين، تعليق رضوان محمد رضوان، القاهرة، مكتبة عمر بن الخطاب، د.ت.

(٣٠٧) ـــــــــــــ، صحيح الإمام مسلم بشرح النووي، القاهرة، المطبعة المصرية ومكتبتها، د.ت.

(٣٠٨) يحيى هاشم فرغل، حقيقة العلمانية، القاهرة، الامانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية بالأزهر، ١٩٨٩م.

(٣٠٩) ـــــــــــــ، في مواجهة الإلحاد المعاصر وعقائد العلم، القاهرة، مجمع البحوث الإسلامية، ١٩٨٠م.

(٣١٠) يوسف بن عبدالبر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق محمد علي البجاوي، القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ١٣٨٠هـ.

(٣١١) ـــــــــــــ،جامع بيان العلم وفضله، القاهرة:إدارة الطباعة المنيرية، ١٩٧٨.

(٣١٢) يوسف القرضاوى، الخصائص العامة للإسلام، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨١.

(٣١٣) ـــــــــــــ، الرسول والعلم، القاهرة، دار الصحوة، ١٩٨٤م.

(٣١٤) ـــــــــــــ، بينات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨.

(٣١٥) ـــــــــــــ، حقيقة التوحيد، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨٥م.

(٣١٦) ـــــــــــــ، ظاهرة الغلو في التكفير، القاهرة: دار الجهاد ودار الاعتصام، ١٣٩٧هـ.

(٣١٧) ـــــــــــــ، عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية، القاهرة، دار الصحوة، ط١، ١٩٨٥م.

(٣١٨) ____________، غير المسلمين فى المجتمع الإسلامى، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٣.

(٣) الدوريات:

(١) أبو بكر جبريل، الدولة الإسلامية، مجلة الطليعة الإسلامية، العددان السابع والعشون والثامن والعشرون، السنة الثالثة، ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م.

(٢) أحمد البغدادي، مفهوم السياسة في المجتمع الإسلامي من منظور الشريعة الإسلامية، مجلة الباحث، العدد الأول، السنة الثامنة، ١٩٨٦م.

(٣) أحمد العناني، تركيز الوعي الإسلامي، هدى الإسلام، المجلد السادس والعشرون، العدد الرابع، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

(٤) إسماعيل أحمد الطحان، تاريخ القرآن بين تساهل المسلمين وشبهات المستشرقين، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، العدد الثالث، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

(٥) إسماعيل راجي الفاروقي، الحضارة والفن، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٢٥، يناير - مارس ١٩٨١.

(٦) ____________، جوهر الحضارة الإسلامية، المسلم المعاصر، العدد السابع والعشرون، شعبان - شوال ١٤٠١- يوليو - سبتمبر ١٩٨١.

(٧) ____________، حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، المسلم المعاصر، العدد السادس والعشرون، جماد الأول، رجب ١٤٠١هـ.

(٨) السيد محمد محمود الهاشمي، النظرة الكونية أو الأساس العقائدي للإسلام، التوحيد، العدد الرابع، السنة الأولى، رمضان - شوال ١٤٠٣هـ.

(٩) توفيق يوسف، الدولة الإسلامية، مجلة الطليعة الإسلامية، العدد السابع عشر، السنة الثانية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

(١٠) حامد ربيع، الوظيفة الحضارية للعروبة الإسلام، مجلة الموقف العربي، عدد سبتمبر ١٩٧٩.

(١١) حسن الترابي، من تراث الحركة الإسلامية المعاصرة، قراءة أصولية في الفكر الإسلامي، الطليعة الإسلامية، العدد التاسع والعشرون، السنة الثالثة، رمضان ١٤٠٥- يونية ١٩٨٥.

(١٢) حسن سيد سليمان، الدولة والإصلاح في السياسة الشرعية، أضواء الشريعة، العدد الثاني عشر، ١٤٠١هـ.

(١٣) حورية توفيق مجاهد، القوة: المحرك الرئيسي للعلاقات الدولية، مجلة الاقتصاد والإدارة، العدد الثالث، رجب ١٣٩٦هـ.

(١٤) حيدر الكوفي، الوسيلة بين المكيافيللية والإسلام، الحوار السياسي، العدد السابع، السنة الرابعة، ١٩٨٥م.

(١٥) حسنين توفيق، الفكر العربى وإشكالية الأمن القومى، دراسة تحليلية نقدية، التعاون، العدد الرابع، أكتوبر ١٩٨٦.

(١٦) خالد إسحاق، الرؤية الإسلامية للنشاط الاقتصادي والتنمية، المسلم المعاصر، العدد الثالث والعشرون، رمضان- ذو القعدة، ١٤٠٠هـ.

(١٧) سعيد عبدالفتاح عاشور، أضواء جديدة على حركة الردة في صدر الإسلام، مجلة عالم الفكر، عدد يناير - مارس ١٩٨٢.

(١٨) طارق البشري، أربع ملاحظات حول الفتنة الطائفية، الحوار، العدد الخامس، السنة الثانية، ربيع ١٩٨٧- ١٤٠٧هـ.

(١٩) عارف خليل أبو عيد، الدولة وأركانها بين الشريعة والقانون، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد الأول، السنة الأولى، رجب - ١٤٠٤ - إبريل ١٩٨٤.

(٢٠) عبدالحميد بهجت فايد، الإدارة في الإسلام نماذج من الفكر والتطبيق، المسلم المعاصر، العدد الثلاثون، جمادى الأولى - رجب ١٤٠٢هـ.

(٢١) عبد الحميد أحمدي، معنى العبادة في القرآن الكريم بين التألة والخضوع، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد الحادي عشر السنة الخامسة، ١٩٨٨م.

(٢٢) عبدالله عبدالمحسن التركي، بلاغ إلى الصفوة، المسلم المعاصر، العدد الثالث والاربعون، السنة الحادية عشر، رجب-رمضان، ١٤٠٥هـ.

(٢٣) عبد المجيد النجار، الإنسان والكون في التربية القرآنية، النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، العدد الثاني، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٥م.

(٢٤) علي بهشتي، الحكومة في الإسلام، ترجمة ناظم شيرواني، التوحيد، العدد العاشر، السنة الثانية، رمضان-شوال ١٤٠٤هـ.

(٢٥) كمال عبداللطيف، الأمير: خطاب الحظ والقوة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الرابع والعشرون، فبراير ١٩٨٣.

(٢٦) محمد إحسان طالب، البعد غير الاخلاقي لأزمة الغذاء، الأمة، العدد الواحد والستون، المحرم ١٤٠٦هـ سبتمبر ١٩٨٥م.

(٢٧) محمد تقي الجعفري، الحاكمية الإلهية، التوحيد، العدد الثاني، السنة الأولى، جماد الأول - جماد الآخر ١٤٠٣هـ.

(٢٨) محمد نوري، الدولة الإسلامية: خصائصها ومميزاتها، التوحيد، العدد الثاني عشر، السنة الثانية، محرم - صفر ١٤٠٥هـ.

(٢٩) محمد سعيد رمضان البوطي، البحث عن صيغة للتوفيق بين الحضارتين الإسلامية والغربية، الأمة، العدد الحادي والثلاثين، السنة الثالثة، ١٩٨٣م.

(٣٠) محمد سليم العوا، بين الاجتهاد والتقليد، المسلم المعاصر، العدد الرابع،شوال - ذو الحجة ١٣٩٥هـ.

(٣١) ــــــــــــ، غير المسلمين والنظام الإسلامي، الحوار، العدد الخامس، السنة الثانية، ربيع ١٩٨٧- ١٤٠٧هـ.

(٣٢) محمد شوقي الفنجري، الإسلام والتنمية الاقتصادية، مصر المعاصرة، العدد ٣٨٣، يناير ١٩٨١م.

(٣٣) محمد علي التسخيري، الحكم والدولة، التوحيد، العدد العاشر، السنة الثانية، رمضان - شوال ١٤٠٤هـ.

(٣٤) محمد فاضل الجمالي، نحو تجديد الفكر التربوي في العالم الإسلامي، المسلم المعاصر، العدد الثاني والأربعون، ربيع الثاني، جماد الآخرة ١٤٠٤هـ.

(٣٥) محمود ابو السعود، الاقتصاد في المذهبية الإسلامية، المسلم المعاصر، العدد الرابع، شوال - ذو الحجة ١٣٩٥م.

(٣٦) محمد أبوليل، سلطان الدولة في فرض ضرائب الكفاية، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد الحادي عشر، ١٩٨٨.

(٣٧) منذر، النظام الاقتصادي الإسلامي، المسلم المعاصر، العدد العشرون، ذو القعدة- محرم ١٤٠٠هـ.

(٣٨) مقداد يالجن، خصائص التربية الإسلامية ومميزاتها، المسلم المعاصر، العدد السادس، ربيع ثاني - جماد الاخرة ١٣٩٦هـ، ابريل - يونيو ١٩٧٦م.

(٣٩) نبيل صبحي، المجتمعات المسلمة العطش، الأمة، العدد السابع والستون، رجب ١٤٠٦هـ.

(٤٠) يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، المسلم المعاصر، العدد الثالث، رجب ١٣٩٥هـ، يوليو ١٩٧٥م، العدد الرابع- شوال١٣٩٥هـ، أكتوبر ١٩٧٥م.

(٤١) ملف الأمن القومى العربي، الوحدة، العدد الثامن والعشرون، السنة الثالثة، يناير ١٩٦٧.

(٤٢) ملف الأمن القومى العربي، شئون عربية، العدد الخامس والثلاثون، يناير ١٩٨٤.

(٤٣) ملف الأمن والأمان، المنهل، العدد ٣٤٦، السنة الواحدة والخمسون المجلد السادس والأربعون، شعبان - رمضان ١٤٠٥هـ، مايو - يونية ١٩٨٥م.

(٤)رسائل وأبحاث غير منشورة:

أ) الرسائل العلمية:

(١) إبراهيم سالم أبو محمد، "منهج الإسلام في تحقيق الأمن"، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الدعوة والثقافة الإسلامية بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

(٢) أحمد جلال الدين عزالدين، الإرهاب الدولي وانعكاساته على الأمن القومي المصري رسالة دكتوراة غير منشورة أكاديمية ناصر العسكرية العليا-كلية الدفاع الوطني، ١٩٨٤.

(٣) أمية حسن أبو السعود ، دور المعارضة الدينيه فى السياسة الإيرانية، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

(٤) أحمد فؤاد رسلان، مفهوم الأمن القومي، دراسة في النظرية السياسية مع تطبيق ميداني على المجتمع المصري المعاصر، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٧م.

(٥) بكر مصباح تنيرة، التاريخ والتحليل السياسي: دراسة منهاجية، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٧٦م.

(٦) جلال عبد الله معوض، علاقة القيادة بالظاهرة الانمائية: دراسة في المنطقة العربية، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٥.

(٧) حمدى عبد الرحمن حسن، العسكريون والحكم فى إفريقيا مع التطبيق على نيجيريا ٦٦- ٧٩، رسالة ماجستير غير منشوره، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٥.

(٨) حسنين توفيق إبراهيم، مشكلة الشرعية السياسية في الدول النامية، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٥.

(٩) سيف الدين عبدالفتاح إسماعيل، التجديد السياسي والخبرة الإسلامية: نظرة في الواقع العربي المعاصر، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٧.

(١٠) ______________، الجانب السياسي لمفهوم الاختيار لدى المعتزلة بين الإدراك الذاتي والفهم الاستشراقي، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨٢م.

(١١) عبدالعزيز عبد الغني صقر، نظرية الجهاد في الإسلام: حول تأصيل المفاهيم والمقومات الاساسية في التعامل الدولي، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٣.

(١٢) عطا محمد حسن صالح زهرة، نظرية الأمن القومى فى التقاليد الإسرائيلية ، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العلوم السياسية، بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٠.

(١٣) ماجدة علي صالح، "الاستعمار الجديد في المنطقة العربية"، رسالة ماجستير غير منشورة، بقسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٤.

(١٤) محمود خليل، الأمن القومى العربى المصرى وحرب أكتوبر، دراسة نظرية تطبيقية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الدفاع الوطنى، أكاديمية ناصر العسكرية العليا، ١٩٨٥.

(١٥) مصطفى محمود منجود، "الفتنة الكبرى والعلاقة بين القوى السياسية في صدر الإسلام"، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد، ١٩٨٤.

(١٦) نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، دراسة نقدية في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٨٨.

(١٧) نيفين عبدالخالق مصطفى، أبو نصر الفارابى، دراسة تحليلية لفكره السياسي - دراسة في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ١٩٧٧م.

(ب) الأبحاث:

(١) إبراهيم البشير، الاتجاه الايديولوجي كمنهج حضاري في التحليل السياسي المعاصر، بحث غير منشور قدم إلى ندوة "قضايا المنهجية والعلوم السلوكية"، الخرطوم ١٥-٢٢ جماد الأولى ١٤٠٧هـ، ١٥-٢٢ يناير ١٩٨٧م.

(٢) إبراهيم زيد الكيلاني، "القيم التربوية الإيمانية وأسس بناء الشخصية الإسلامية مظلة واسعة لتوحيد المسلمين"، بحث مقدم إلى ندوة الفقه الإسلامي، عمان: جامعة السلطان قابوس، ٢٢-٢٦ شعبان ١٤٠٨- ٩-١٣ ابريل ١٩٨٨.

(٣) حامد ربيع، التعامل الدولي في تقاليد الممارسة الإسلامية، بحث غير منشور مقدم إلى ندوة النظرية السياسية في الإسلام نظمها المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ٥-٨ مايو سنة ١٩٨١م.

(٤) ________، تطور الفكر السياسي: الفكر السياسي الإسلامي وعملية بناء الدولة العصرية، محاضرات غير منشورة، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة.

(٥) ـــــــــ، نظرية الاتصال، نص المحاضرات غير المنشورة التي القاها على طلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ومعهد الإعلام ١٩٧٢-١٩٧٣م.

(٦) ـــــــــ، نظرية القيم، نص المحاضرات التي القيت على طلبة البكالوريوس والسنة الثالثة، علوم سياسية، ١٩٨٠-١٩٨١م.

(٧) طه جابر العلواني، الفكر ووحدة الأمة الإسلامية، بحث غير منشور قدم إلى مؤتمر رابطة الشباب المسلم العربي الحادي عشر، أوكلاهوما ستي، في ١٤-١٨ جماد الأولى ١٤٠٩هـ، ٢٣-٢٧ ديسمبر ١٩٨٨م.

(٨) عبد السميع إمام، أثر تطبيق الحدود في المجتمع، قدم إلى مؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

(٩) محمد طلعت الغنيمي، قانون السلام في الإسلام، محاضرات غير منشورة، ألقيت على طلبة دبلوم الدراسات العليا بقسم القانون العامة، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، ١٩٨٧.

(١٠) محمد سعيد رمضان البوطي، ازمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة، بحث قدم إلى ندوة "قضايا المنهجية والعلوم السلوكية"، الخرطوم، ١٥-٢٢ جماد الأولى ١٤٠٧هـ، ١٥-٢٢ يناير ١٩٨٧.

(١١) ـــــــــــــــــ، الاجتهاد، مجالاته حجيته، وأقسامه، بحث غير منشور قدم إلى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي، قسنطينة الجزائر، ٨-١٥ شوال ١٤٠٣هـ، ١٩-٢٦ يوليو ١٩٨٣م.

(١٢) محمد سليم العوا، محاضرات في أصول التشريع الجنائي الإسلامي، المملكة العربية السعودية - وزارة الداخلية، الأمن العام، الإدارة العامة للتدريب، مطبعة الأمن العام، د.ت.

(١٣) منى أبوالفضل، نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات"، بحث غير منشور قدم إلى ندوة "قضايا المنهجية والعلوم السلوكية"، الخرطوم في ١٥-٢٢ جمادى الأول ١٤٠٧هـ، ١٥-٢٢ يناير ١٩٨٧.

(١٤) وهبة الزحيلي، المصالح المرسلة عند الفقهاء، بحث غير منشور قدم إلى ندوة الفقه الإسلامي، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان، ٢٢-٢٦ شعبان ١٤٠٨هـ، ٩-١٣ أبريل ١٩٨٨م.

(٥) المعاجم والقواميس:

(١) إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، القاهرة: دار المعارف، ط٢، ١٩٨٠.

(٢) أحمد فؤاد عبدالباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، بيروت: مؤسسة جمال للنشر، د.ت.

(٣) الحسين بن محمد الدمغاني، قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، تحقيق عبد العزيز سيد الأهل، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٧٠م.

(٤) عبد الله بن محمد بن مكرم الانصاري (ابن منظور)، لسان العرب، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩.

(٥) محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، مختار الصحاح، القاهرة، عيسى الحلبي، د.ت.

(٦) المعجم الفلسفي، القاهرة، مجمع اللغة العربية، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

ثانيا: المراجع الاجنبية

(1) Books:

(1) Abu Sulayman, Abdullhamid, the Islamic theory of Intermationl Relations: New Direction for Islamic Methodology, Herndon, (U.S.A) Intermationl Institute of Islamic Thought, 1987.

(2) Ahmed, Khurshid & Ishag, Zafar, Islamic perspectives, Britain: The Islamic Foundation, 1979.

(3) Ahmed, Mumtaz (ed), State Politics and Islam, U.S.A. American Trust Publications, 1408-1986 .

(4) AlFaruqi, Ismail Raji (ed) Islamic Thought and Culture, Washington : International Institute of Islamic Thought, 1982.

(5) ______________, Tawhid: Its Implication For Thought and life, Herndon (U.S.A), International Institute of Islamic Thought, 1982.

(6) ______________, Al Faruqi L. Lamya, The Cultural Atlas of Islam, New York: Macmillan P.Company, London: Collier Macmillan Publishers, 1980.

(7) Anderson, Charles. W, Statecraft- An Intorduction to Political choice and Judgement, New York, London: John Witey & Sons Inc, 1977.

(8) Arnold, Thomas, The Caliphte, London: Oxford University Press, 1924.

(9) Ayoob Mohammed (ed), Regional Security in the third World, Boulder, Colorado: Western Press, 1986.

(10) Aziz, Muhammed A. The Nature of Islamic Political Theory, Karachi: Ma'Aref Limited, 1975.

(11) Banisadr, Abolhassan, the Fundamental Principles and Precepts of Islamic Government, Translated From the Persian by Mohammad R. Chroon Purvate, Kentucky U.S.A.: Mazda Publishers, 1981.

(12) Blaney, Harry Clay , Global Challenges, A World at Risk, New-York: Franclin Watts, 1979.

(13) Barry, Norman, Introduction to Modern Political Theory, London: The Macmillan press , 1981.

(14) Buzan, Barry, Peoples. States and Fear - Problem in International Relations, U.S.A.: The University of North Carolina Press, 1981.

(15) Camilleri, Joseph A., Civilization in Crisis, Human Prospects in a changing World, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

(16) Cononally, William E., The Terms of Political Discourse, Princeton , New Jersy : princeton University Press, 1983.

(17) Dashti, Ali, Twenty Three Years: A study of Prophetic Career of Mohammad, Translated from the Persian by F.R. Bagley, London: George Allen, 1984.

(18) Denny, Frederick M. Islam and Muslim Community, San Francisco: Harrer Raw Publishers, 1987.

(19) Djait, Hishem, Europe and Islam, Translated by Peter Heinegg, Los Anglos: University of Calefornia Press, 1985.

(20) Dor, Gabriel Ben, State and Conflict in The Middle East, New York: Proeger Publisher, 1983.

(21) Durithe, A.A, Historical Formation of Arab Nation, Translated by Lawrance L.Conrad, London: George Allen, 1987.

(22) **Eaton, Charles Le Gai**, Islam and The Destiny of Man, New York: The Islamic Texts Society, 1985.

(23) **El Amin, Mustafa**, Al Islam, Christianty and free Masonry, Jersy City: New Mind Prodution, 1985.

(24) **Esposito**, L. John (ed), Voices of Resurgent Islam, New York: Oxford University Press, 1985.

(25) **Esslinger**, William, Politics and Sciences, New York: Philosophical Library, 1957.

(26) **Farnsworth, Lee**, W. & Gray, Richard. B., Security in a World of Change- Readings, Balmont California: Wood Woorth Puplishing Company, Inc. 1969.

(27) **Fahmy, Aly Mohammed**, Muslim`s Sea Power, Cairo: National Publication & Printing House, 1966.

(28) **Fisher, Sydny Netton**, The Middl East History, London: Routledge & Kegan Paul LTD, 1960.

(29) **Flathman, Richard** E., The Practice of Political Authority and Authoritative, Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

(30) **Gasteyger, Curt**, Searching for World Security, New-York: St. Martin's Press, 1985.

(31) **Gauhar, Altaf** (ed), The challenge of Islam, London: Islamic Council of Europe, 1979.

(32) **Glubb, S.R**, The Great Arab Conquests, New Jersy: Prinitice Hall, 1963.

(33) **Hamidallah, Muhammed**, Muhammed Rasulullah, Karachi Pakistan: Huzaifa Publications, 1979.

(34) **Hanifi**, M. Jamil, Islam and The Transformation of Culture, New York: Asia Publishing House Inc, 1974.

(35) Heper, Metins & Israeli (ed), Islam and Politics in The Modern Middle East, New York: Martin`s Press. 1984.

(36) Hourani, Albert, Europe and The Middle East, London : The Macmillan Press. LTD, 1980.

(37) Hunter, T. (ed)., The Politics of Islamic Revivalism Diversity and Unity, Washington: The Center for Strategic and International Studies, 1988.

(38) Iqbal, Afzal, The prophet's Diplomacy, Massachutts: Claude, Stark , Co., 1975.

(39) Jamillah, Marriam, Islam Versus Ahle Al Kitab- Past and Present, Lahore: El Matbaat Ul Arabia, 1983.

(40) Kedourie, Eli, Islam in the Modern World and Other Studies, New York: Holt Rinehart and Winston, 1980.

(41) Kennedy, Hugh, The Prophet and the Age of Caliphates, London: Longman, 1986.

(42) Khadduri, Majid, The Islamic Law of Nations, Shaybanis, Siyar, Baltimore , (U.S.A) : the Johans Hopkins press, 1966.

(43) Khan, Mohammed Asghar (ed), Islam, Politics and The State The Pakistanian Experience, Londeon: Zed Books LTD, 1985.

(44) Kurdi, Abdelrahman Abdul, The Islamic State - A study Based on the Islmic Holy Constitution, London , New York: Mansell Publishing Limited, 1984.

(45) Lambton, Ann K. S., States and Government in Medieval Islam, Oxford: Oxford University Press, 1981.

(46)Leiden, Carl (ed), The Conduct of Traditionalism and Modernism in the Muslim Middle East, Texas: The University

of Texas press, 1966.

(47) **Malik,** Charles (ed), God and Man in Contemporary Islamic Thought, Beirut: The American University of Beirut, 1972.

(48) **Martein,** Richard (ed), Approaches to Islam in Religious Studies, Tucson (U.S.A): The Univeresity of Arizona, 1985.

(49) **Morgan,** Vienth W. (ed), Islam the Straight Path, New York: The Roland Press Company, 1985.

(50) **Mozaffari,** Mehdi, Authority in Islam From Muhammed To Khomeini, New York: M. E. Sharpe, Inc, 1978.

(51) **Muir,** S. William, The Caliphate-Its Rise, Decline and Fall, Beirut: Kharats, 1963.

(52) **Olson,** William C. (ed), The Theory and Practice of International Relations, New Jersy: Englewood Cliffs, 1983.

(53) **Oppenheim,** Flex E., Political Concepts, a Reconstruction Chicago : The University of Chicago Press, 1981.

(54) **Peretz,** Don, The Middle East Today, New York:Yalt Rine, 1963.

(55) _________, Moench. U. Richard & Mohsen, Safiah, Islam Legacy of the Past, Challenge of the Future, (U.S.A) : North River Press, 1984.

(56) **Pickles,** Dorthy M., Introduction to Politics, London: University Paperback, 1969.

(57) **Ponner,** E.Mc grow, The Early Islamic Conquests, New York: Princeton University Press, 1981.

(58) **Proctor,** J. Harris.(ed) , Islam and International Relations, New York: Frederick A.praeger, Publisher ,1965.

(59) **Pullapilly,** Cyriac (ed), Islam in the Contemporary World, Indiana: Cross Roads Books, 1981.

(60) Quraishi, M. Tariq, Ridding the Spears: The contemporary Muslim World, Maryland (U.S.A) : Amana Corporation, 1985.

(61) Ranney, Astin (ed), Essays on the Behavioral study of Politics, Urbana: University of Illino Press, 1962.

(62) Rao,V.Venkata,A.History of Politcial Theories - Ancient and Medival, Delhi: S. Chand Company, 1967.

(63) Raseno, James (ed), International Politics and Foreign Policy, New York: The Free Press, 1969.

(64) Roberts, Geoffrey K, A dictionary of Political Analysis, New York: St. Martins Press,1971.

(65) Saunders, JJ, A History of Medival Islam, London: Rautledge and Kegan, Paul Ltd, 1965.

(66) Schacht, Joseph, An Introduction to Islamic Law, Oxford: Clarendon Press, 1982.

(67) Shaban, M.A, Islamic History A New Interpretation, Cambridge: The University Press, 1971.

(68) Sherwani, Harron , Khan, Studies in Muslim Political Thought and Administration, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1959.

(69) Snow, Donal M, National Security New-York; St. Martin's Press, 1986.

(70) Taheri, Amir, Holy Terror, The Inside Story of Islamic Terrorism, London: Hutchinson, 1987.

(71) Taylor, Trevor, Approaches and Theory in International Relations, London: Longman, 1978.

(72) Taylor, Rodney L & Frederick Denny (ed), The Holly Book, U.S.A.: University of South Carolina Press, 1985.

(73) Waiss, Paul, Toward A Perfect State, New York: State University of New York Press, 1980.

(74) Watt, W. Montgmty, Muhammad At Meca, Oxford: the Calender Press, 1953.

(75) ______________________, Muhammad At Medina, Oxford: The Calender Press, 1950.

(76) ______________________, Islamic Political Thought. The Basic Concepts, Edinburgh: Edinburgh University Press 1968.

(77) Ye`or, Bat, The Dhimmi: Jews And Christians Under Islam, Translated from the French by David Littman, Rutherford Maidison: Fairleigh Dickinson University Press, 1985.

(2) Periodicals:

(1) Al Faroqi, I. R., "Tawhid The Quntessence of Islam", Journal of South Asian and Middle Eastern Studies, Vol. VIII, No. 4, Summer, 1985.

(2) Ali, Shawkat, "Ethical Dimensions of Administration in A Muslim State", Hamdard Islamicus, Vol. II, No. 3, Autumn, 1979.

(3) Benditt, "The Concept of Interest in Polictical Theory", Polictical Theory, Vol.3, No.3, August, 1975.

(4) Burke, L., and Merlin Brinkeroff, "Capturing Charisma: Notes on an Elusire Concept", Jounal for the scientific Study of Religion, Vol. 20, No. 3, September, 1981.

(5) Carfasteien, Robert, "The Legitimacy of Political Institutions", Polity, Vol. xiv, No.1, Fall, 1981.

(6) Davies, Herry Wyn, "Creating Famines", Inquiry, March, 1986.

(7) Danner, Fred M., " Muhammad`s Political Consolidation in Arabia up to the Conquest of Mecca" , Muslim World, Vol. xix, No.4, October, 1980.

(8) Furghal, Mohammod H., "Islamic Ideology- Essence and Dimensions", American Arab Affair, No.4, Spring, 1983.

(9) Fathi, Asghar, " The Islamic Pulpit as a Medieum of Political Communication" , Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 20, No.2, June 1981.

(10) Gay, M. E."Measuring Conflicting Political Values, or How to Tell? Who Argues with Whom?", Political Methodology, Vol.1, No.2, 1984.

(11) Kallos, Nicolae, "Political Values - Their Stutus and Social Function", International Political Science Review,

Vo1.3, No.2, 1982.

(12) Karwat, "Political Values as Ideas of Social Needs", International Political Science Review, Vo1. 3, No.2, 1982

(13) Khan, Sadrudin Aga, " Islam and the West" , The Islamic Quarterly, Vo1. xxix, No.2, 1985.

(14) Manzor, Parvez, "The Future of Ethics", Inquiry, June 1984.

(15) Nassr, Syyed Hussain, "Morality and Conduct of Life in Islam," Hamdard Islamicus, Vol. ll, No. 3, Autumn, 1979.

(16) ____________________, "What is Islam? The Perennial Answer of Islam", Studies in Comparative Religion, Vol. 2, No. 1, Winter 1968.

(17) Oppenheim, Felex E, "Facts and Values in Politics: Are They Separable ? ", Political Theory, Vol.1, February, 1973.

(18) ____________, "National Interest, Rationality and Morality", Politicall Theory, Vol. 15, No. 3, August, 1987.

(19) Parvent, Michcal, "Political Values and Religious culturc Jews, Catholics and Protestants", Journal for the Scientific Study of Religion, Vo1.1, October, 1965.

(20) Pross, Harry , "Hierarchy of Political Values and Their Communication", International Political Science Review, Vol. 3, No. 2, 1982.

(21) Rahman, Hannah, "The Conflicts Between the Prophet and Opposition in Median", Der Islam, Band 62, Heft.2, 1985.

(22) Robinson, Jean c., "Institutionalizing Charisma: Leadership, Faith, and Rationality in three Societies", Polity, Vo1. xvIII , No.2, Winter, 1985.

(23) Safwat, Safia M, "Offences and Penalties in Islamic Law" , Islamic Quarterly, Vol. XXVI, No.3, 1982.

(24) Vlaehos,Georges C, "Pholosophie des Valeurs et Theories Politiques" , International Political Science Review, Vol.3, No. 2, 1982.

(3) Dissertations:

(1) Al. Buraey, Muhammad Abdulla "Administration Development: An Islamic Perspective, The Possible Role of Islamists in Development of the Muslim World", Unpublished Dissertation, Department of Political Science, the University of North Carolina, 1981.

(2) Deiranieh, Akram Raslan, The Classical Concept of State in Islam, Unpublished Dissertation, Department of Political Science, Howrd University Washington D.C., 1975.

(3) Gaber, M. Hosny."The Early Islamic state with Special Reference to the Evolution of the Principles of Islamic International Law", The Faculty of the Graduate School of the American University, Washington D.C. , 1962.

(4) Jitmoud, Linda K. Kolocotronis, "An Intellectual Historical Study of Islamic Jihad During the Life of Muhammad and in the Twentieth Century", Unpulished Dissertation, Department of Political Science, Ball State University Muncie Indiana, 1985.

(5) Paydar, Manoucheher, "Aspect of the Islamic State: Religious Norms and Political Realities", Unpublished Dissertation, Department of Political Science of Utah University, 1973.